ZNAK
MIESIĘCZNIK

KRAKÓW
Rok XVII CZERWIEC (6) 1965
132

ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski, Władysław Stróżewski, Halina Bortnowska

REDAKCJA

Hanna Malewska (redaktor naczelny), **Halina Bortnowska** (sekretarz redakcji), **Władysław Stróżewski, Stanisław Grygiel**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 256-84

Redakcja przyjmuje w godz. 13—15
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 213-72
Administracja przyjmuje w godz. 9—13

Prenumerata krajowa: kwartalnie zł 36.—; półrocznie zł 72.—; rocznie zł 144.—

Prenumerata przez wpłaty na konto „Ruchu" Kraków, ul. Worcella 6, PKO No 4-6-777 albo przez urzędy pocztowe i listonoszy.

Prenumerata zagraniczna: kwartalnie zł 50.40; półrocznie zł 100.80; rocznie zł 201.60

Prenumerata przez wpłaty na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46, PKO 1-6-100024.

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty

Cena zeszytu zł 12.—

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 maja 18; **Kraków**: Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź**: Księgarnia „Czytaj", ul. Narutowicza 2; **Poznań**: Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa**: Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław**: Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Maszynopis otrzymano 28. V. 1965 Druk ukończono w lipcu 1965
Format A-5 Papier druk. sat. kl. V 61×86 65 g Ark. druk. 8,25
Zam. 193 28. V. 1965 Nakład 7.000+350 egz. W-36

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 1, Kraków, Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK MIESIĘCZNIK ROK XVII Nr 132 (6)
Czerwiec 1965
KRAKÓW

JAN XXIII

Amavit Deus Comagillum, bene et ipse Dominum. Ten napis na płycie grobowej średniowiecznego mnicha irlandzkiego mógłby stanowić motto do *Dziennika duszy* Angelo Roncallego, dobrego papieża Jana. W drugą rocznicę Jego odejścia zamieszczamy kilka myśli z tego diariusza całożyciowej wierności Bogu.

Z ZAPISKÓW KLERYKA

1 luty 1903

Serce moje powinna zawsze przepełniać radość czysta i subtelna, a prawdziwym tego sprawdzianem jest moje zachowanie wobec drobnych przeciwności. Nie o to chodzi, by zdobyć się na taką cierpliwość, i nie pokazać po sobie, że nas przykrość kosztuje. To byłoby za mało. Ja sam muszę odczuwać w duszy niewysłowiony pokój i słodycz, nigdy mnie nie opuszczające, które sprawią, że radosny uśmiech zawita na me wargi wtedy właśnie, gdy czyniąc wysiłki, by się nie denerwować przeciwnościami, skłonny jestem raczej do powagi niż do wesołości. Jednym słowem: moja cierpliwość musi być pogodna i uśmiechnięta, nie zanadto serio...

1 - 10 kwietnia 1903

Ilekroć rozważam wielką tajemnicę życia pokornego i ukrytego, jakie prowadził Jezus przez pierwsze trzydzieści lat, brak mi wprost słów na wyrażenie mego zawstydzenia. Jest rzeczą oczywistą, że wobec tak wspaniałej lekcji ukazuje się nam cały fałsz już nie tylko sądów tego świata, ale sądów i sposobu myślenia prawie wszystkich osób duchownych — to wprost odwrotność tego, co praktykował Chrystus. I ja także nie mam o tym jeszcze pojęcia. Gdy wnikam w me sumienie, wydaje mi się, że znajduję tam tylko pozór pokory, lecz jej ducha, „pragnienie by być nieznanym"

jak Jezus Chrystus w Nazarecie, znam tylko z imienia. I pomyśleć, że Jezus spędził trzydzieści lat w ukryciu, On, który był Bogiem, Jasnością istoty Ojca; który przyszedł na świat, aby go zbawić, a uczynił to po to, by nas pouczyć o potrzebie pokory i konieczności jej praktykowania. A ja, który jestem tak wielkim grzesznikiem i tak nędznym, szukam tylko własnego zadowolenia. Zależy mi na powodzeniu dla tej odrobiny zaszczytu, jaką mi przynosi, do każdej choćby najświętszej myśli dołącza się wzgląd na opinię ludzką; nawet w dążeniu do pobożności, do zyskania ducha miłości i ofiarności — nie potrafię troszczyć się o najczystszy ideał tak, by się do tego nie mieszało moje „drugie ja" upominając się o swoją cząstkę: ono chce być widziane i podziwiane przez bliskich i przez dalekich, a gdyby to było możliwe, przez cały świat. A najgorsze jest to, że koniec końców tylko z największym trudem naginam się do myśli o takim ukryciu, jakie praktykował Jezus Chrystus i nam dał za przykład.

9 - 18 grudnia 1903

Marzenia o pracy takiej a nie innej, bajeczne plany czego mógłbym dokonać jutro, na przyszły rok, kiedyś — to wszystko warte jest wrzucenia w piec.

Będę tym, kim Pan zechce abym był. Myśl o życiu w zapomnieniu, w ukryciu, we wzgardzie u ludzi, a znanym jedynie Bogu, jest niewątpliwie przykra i miłość własna przed tym się wzdraga. A jednak nigdy nie dokonam tego, czego Bóg ode mnie oczekuje, dopóki takie życie nie stanie się dla mnie nie tylko obojętne, ale drogie i pożądania godne — choćbym się miał do tej myśli przymusić.

Muszę nauczyć się stawiać czoło sądom ludzkim, deptać po nich, nie przejmować się nimi, gdyż potem, przy wykonywaniu mego urzędu kapłańskiego, będę nieraz zmuszony im się oprzeć i przeciwstawić, o ile będę chciał uczynić coś dobrego. „Jeślibym się ludziom podobał, nie byłbym sługą Chrystusowym" (Gal 1, 10).

Miłość własna! Co za problem, gdy chce się ją zgłębić! Czy kto kiedykolwiek określił, czym ona jest? Który z filozofów tym się zainteresował? A przecież jest to problem zasadniczy, z którym ciągle mamy do czynienia, pytanie wstępne, wymagające wyjaśnień. I kto się tym zajmuje? Podczas rozmyślań tych ostatnich dni spostrzegam jednak, że Jezus Chrystus w wielkich swoich kazaniach uczy nas jak się w praktyce powinno zwalczać tego zabójczego wroga, który niweczy nasze czyny.

Jego nauka jest jednym pasmem przecudnych myśli, które mnie wprawiają w zdumienie; choć nie po raz pierwszy nad nimi

się zastanawiam, ukazały mi się jednak pewne nowe jej aspekty, jakieś nieznane i wspaniałe głębie. I co mnie najbardziej zdumiewa — życie Jezusa rozpatrywane pod tym kątem staje się rewolucją światową, jest przeciwstawieniem się poglądom, sposobom odczuwania i rozumowania osób skądinąd pobożnych i naprawdę dobrych. Co do mnie, albo będę święty przez usilne staranie o osiągnięcie trzeciego stopnia pokory, by pragnąć cierpienia i wzgardy, albo nie będę niczym.

Z ZAPISKÓW BISKUPA

Rekolekcje w opactwie benedyktyńskim En-Calcat,
23 - 27 listopada 1948

Teraz uważam moje życie za skończone. Jeśli Pan zechce mi jeszcze udzielić czy to lat, czy dni, uważać je będę za darowane. Muszę często powtarzać sobie słowa św. Pawła i nimi żyć: „Jestem umarłym i życie moje ukryte jest z Chrystusem w Bogu" (por. Kol 3, 3) .

Ten stan mistycznej śmierci ma oznaczać, bardziej niż kiedykolwiek wyraziście, całkowite oderwanie się od wszelkich więzów z tą ziemią: od mojego „ja", moich upodobań, zaszczytów, dóbr materialnych i duchowych; zupełną obojętność i niezależność w stosunku do tego wszystkiego, co nie jest dla mnie ścisłą wolą Bożą.

Im jestem starszy i bogatszy w doświadczenie, tym lepiej widzę, że najpewniejszą drogą do osobistego uświęcenia i służenia z większym pożytkiem Stolicy Świętej jest usilne staranie się, by sprowadzić wszystko — zasady, wskazówki, sytuacje, sprawy — do maksimum prostoty i pokoju, oczyszczając moją winnicę ze zbytecznych liści i pędów. i dążyć prosto ku temu, co jest prawdą, sprawiedliwością i miłością, przede wszystkim miłością. Każdy inny sposób postępowania jest tylko pozą i szukaniem siebie, co prędko wychodzi na jaw, staje się kłopotliwe i śmieszne.

O, prostoto Ewangelii, Naśladowania, Kwiatków *św. Franciszka, najwspanialszych stronic św. Grzegorza w* Moraliach: *„Prostota sprawiedliwego będzie wyśmiana"* [1] *i wszystko, co dalej jest napisane! Te stronice coraz bardziej mi się podobają i powracam do nich z upodobaniem. Wobec prostoty i wdzięku, jakie biją z wielkiej i podstawowej nauki Jezusa i Jego świętych, jakże mali są wszyscy mędrcy tego wieku, spryciarze całego świata, nawet ci z dyplomacji watykańskiej! W tej nauce zawiera się istotna roztropność, która zawstydza mądrość tego świata i zgadza się równie*

1 *Moralia*, 10, 29, 3; P. L. 75, 947.

dobrze, a nawet lepiej, z prawdziwą grzecznością i szlachetnością, z tym co najwyższe w porządku wiedzy, nawet wiedzy ludzkiej, i w życiu społecznym, stosownie do wymagań czasu, miejsca i okoliczności. „Oto szczyt filozofii: być prostym a przy tym roztropnym" [2]. *Jest to maksyma św. Jana Chryzostoma, mego wielkiego patrona ze Wschodu.*

Panie Jezu, spraw, bym zawsze miłował i praktykował prostotę, która utrzymuje mnie w pokorze, zbliża do Twego ducha oraz przyciąga i zbawia dusze.

Mój charakter, skłonniejszy do pobłażliwości i dostrzegania dobrych stron w osobach i rzeczach aniżeli do krytyki i ostrych sądów, znaczna różnica wieku, dłuższe doświadczenie i głębsza znajomość serca ludzkiego sprawiają, że między mną a moim otoczeniem powstaje nieraz jakiś przykry rozdźwięk wewnętrzny. Wszelki przejaw nieufności lub niegrzecznego traktowania kogokolwiek, zwłaszcza maluczkich, biednych i niżej postawionych, każda bezlitosna krytyka i nieprzemyślany sąd martwią mnie i są powodem wewnętrznego cierpienia. Milczę, ale serce moje krwawi. Moi współpracownicy są dzielnymi kapłanami: oceniam ich wielkie zalety, bardzo ich kocham, na co w pełni zasługują. Lecz cierpię z powodu tego rozdźwięku wewnętrznego, jaki istnieje między moim a ich duchem. Bywają dni i okoliczności, kiedy przychodzi pokusa by ostro zareagować. Lecz wybieram milczenie, ufając, że będzie dla nich bardziej wymowne i skuteczne. Czy to nie jest słabość z mojej strony? Muszę, chcę w dalszym ciągu dźwigać w pokoju ten lekki krzyż dodany do już i tak bolesnego poczucia mojej niewystarczalności i pozwolę działać Panu, który przenika serca i pociąga je ku naśladowaniu jego delikatnej miłości.

Nie mogłem w tych dniach poświęcić wiele czasu na lekturę Pisma św. Lecz z uwagą przemyślałem list powszechny św. Jakuba Młodszego. Te pięć rozdziałów, z których on się składa, stanowią wspaniałe streszczenie życia chrześcijańskiego. Nauka na temat praktykowania miłości, użytku, jaki mamy czynić z języka, dynamizmu człowieka żyjącego wiarą, współpracy w duchu pokoju, szacunku względem bliźniego; groźby pod adresem niesprawiedliwego i budzącego odrazę bogacza, wreszcie wezwania do ufności, optymizmu i modlitwy — wszystko to i cała reszta stanowią niezrównany skarbiec wskazań i upomnień, szczególnie i w sposób przerażający — dla nas duchownych, ale także dla laików, wedle potrzeb wszystkich czasów. Warto by nauczyć się tego na pamięć i raz po raz karmić się tą niebiańską nauką. Obecnie, w sześćdziesiątym ósmym roku życia, nie pozostaje mi już nic innego,

[2] *Hom.* LXII in Matth., 4; P. G., 58, 594—595.

jak tylko starzenie się. Lecz mądrość mieści się tu w Boskiej Księdze. Oto jeden z niej wyjątek:

Któż między wami jest mądry i rozsądny? Niechże przez dobre zachowanie czynem pokaże łagodność mądrości. Bo jeśli gorzką zazdrość i niezgodę w sercach waszych macie, nie wynoście się i nie bądźcie kłamcami wbrew prawdzie. Nie jest to bowiem mądrość, która z góry zstępuje, ale ziemska, zwierzęca i diabelska. Bo gdzie zazdrość i niezgoda tam niestałość i wszelki zły czyn. Ale mądrość, która jest z wysoka, jest przede wszystkim czysta, potem spokojna, skromna, ustępliwa, dobrym sprzyjająca, pełna miłosierdzia i owoców dobrych, nie stronnicza i nie obłudna. A owoc sprawiedliwości zasiewa się w pokoju dla ludzi pokój czyniących (Jk 3, 13—18).

W Oranie (Algeria), 6—9 kwietnia 1950

Modlitwą, rozmyślaniem i milczeniem łączę się we wspólnym rytmie z potężną żarliwością dusz we wszystkich stronach świata i wszystkich kościołach, które w czasie tego świętego triduum, poprzedzającego Wielkanoc skupiają się wokół Jezusa cierpiącego i zwycięskiego. Ćwierć wieku temu Kościół wyniósł mnie do godności biskupiej, mnie, nędznego i biednego, a w związku z tą rocznicą chcę pomyśleć o mojej przeszłości, teraźniejszości i przyszłości.

Wielki Czwartek: moja przeszłość.

Zabrałem w tę podróż ze sobą zeszyty z notatkami duchowymi, pisanymi w latach 1925—1950 w czasie licznych rekolekcji odprawianych w Bułgarii, Turcji i Francji. Uczyniłem to dla poruszenia mej duszy, pobudzenia się do skruchy i większej gorliwości biskupiej. Wszystko ponownie odczytałem, ze spokojem, jak na spowiedzi, i odmówiłem Miserere *za wszystko co ja uczyniłem, a* Magnificat *za to co uczynił Pan, w duchu pokuty oraz szczerej i ufnej pokory. Z perspektywy dwudziestu pięciu lat spojrzałem na czwarty punkt moich pierwszych notatek, gdy się przygotowywałem do konsekracji biskupiej.*

Oto co wówczas postanowiłem: „Często będę odczytywał IX rozdział Trzeciej Księgi Naśladowania *pt. „Wszystko do Boga, jako do ostatecznego celu odnosić należy". W samotności tych dni wywarł on na mnie głębokie wrażenie. W niewielu słowach jest tu zawarte naprawdę wszystko. Tak pisałem w przede dniu nowego życia i to samo czuję dziś.*

„Ze mnie, jakby z żywego zdroju maluczki i wielki, ubogi i bogaty czerpią wodę żywą" (Naśladowanie, *III 9, 6). Ja znajduję się wśród małych i biednych.*

W Bułgarii trudności, które należy położyć raczej na karb okoliczności aniżeli ludzi, jednostajność życia obfitującego w codzienne zadraśnięcia i ukłucia kosztowały mnie wiele zmartwienia i milczenia. Lecz dzięki Twej łasce zachowałem radość wewnętrzną, która mi dopomogła ukrywać niepokój i przykrości. W Turcji wypełnianie obowiązków duszpasterskich przynosiło mi zarazem udrękę i radość. Czy nie mogłem, czy nie powinienem być uczynić więcej, i zdobyć się na bardziej stanowczy wysiłek, idąc wbrew naturalnym skłonnościom? Czy w tym umiłowaniu ciszy i pokoju, które wydawało mi się bardziej zgodne z duchem Chrystusowym, nie kryła się nieumiejętność władania mieczem i danie pierwszeństwa temu, co osobiście jest wygodniejsze i łatwiejsze, nawet jeśli łagodność określa się jako pełnię siły? O mój Jezu, Ty przenikasz serca; Ty jeden wiesz, kiedy staranie o cnotę przeradza się w błąd i nadużycie.

Uważam to za obowiązek, by nie chlubić się niczym, a wszystko przypisywać Twojej łasce, „bez której człowiek nic nie posiada". A Ty „z wielką ścisłością wymagasz dziękczynienia" (Naśladowanie III 9, 8—9). *I dlatego to* Magnificat, *które jest moim obowiązkiem, obejmuje wszystko. Bardzo mi się podoba zdanie „moja zasługa pochodzi z Twego miłosierdzia", oraz powiedzenie św. Augustyna „wieńcząc zasługi, wieńczysz własne dary".*

O mój Jezu, niech Ci będą za wszystko nieustanne dzięki: „Boska miłość wszystko zwycięża i rozszerza wszystkie władze duszy. Dobrze pojmuję, w Tobie tylko będę się radował, w Tobie tylko ufność położę, ponieważ «nikt nie jest dobry jeno Bóg» (Łk 18, 19), którego nad wszystko wielbić i we wszystkim błogosławić należy" (Naśladowanie III 9 12—13).

Tym się kończy ten rozdział Naśladowania, *którym rozpocząłem a teraz zamykam moje dwadzieścia pięć lat życia biskupiego. Przypomina mi on zawsze — dla zbawiennego umartwienia ducha — moje winy popełnione „myślą, mową i uczynkiem", których tyle, tyle było w ciągu tych dwudziestu pięciu lat! A zarazem bezgraniczna ufność w moją codzienną ofiarę, w tę boską Hostię niepokalaną, która się ofiaruje „za niezliczone grzechy, przewinienia i zaniedbania moje".*

Dwadzieścia pięć lat Mszy św. biskupich, ofiarowanych Bogu w całym blasku dobrych intencji, lecz także z całym ulicznym pyłem, o jakaż to tajemnica łaski a zarazem zawstydzenia! Łaską jest czułość Jezusa, „pasterza i biskupa", jaką okazuje wybranemu przez siebie kapłanowi, zawstydzenie dotyczy tego, dla którego jedyną pociechą jest ufne oddanie się Bogu.

Wielki Piątek: moja teraźniejszość.

Wczoraj wieczór odmówiłem Jutrznię zupełnie sam; dziś rano w kaplicy Godziny z czterema „Miserere" i odczytałem z mszału dzisiejszą liturgię, przeżywając ją duchowo tak, jak gdybym brał udział w ceremoniach, odbywających się w jakimś wielkim kościele, jak gdybym jeszcze sam im przewodniczył w Sofii lub w kościele Świętego Ducha w Stambule.

Moja teraźniejszość. Jeszcze przy życiu, choć w sześćdziesiątym dziewiątym roku, pochylam się nad Ukrzyżowanym całując z miłością i bólem Jego oblicze i najświętsze rany, całując Jego otwarte serce. Jakże nie dziękować znowu Jezusowi za to, że czuję się jeszcze młody i silny ciałem, duchem i sercem? Pamięć o maksymie: „poznaj samego siebie" — utrzymuje mnie w pokorze i wyklucza jakiekolwiek pretensje. Są tacy, co odnoszą się do mojej skromnej osoby z podziwem i sympatią, lecz ja sam, chwała Bogu, odczuwam tylko zawstydzenie z powodu mych braków, mej małości, mimo ważnego stanowiska, które mi Ojciec św. powierzył i na jakim mnie trzyma tylko dzięki swej dobroci. Już od dawna, bez żadnego trudu praktykuję prostotę, przeciwstawiając się grzecznie tym wszystkim, którzy w zaletach, jakie chcieliby widzieć u dyplomaty Stolicy Świętej, przekładają błyskotliwie pozory nad owoc zdrowy i dojrzały; i pozostaję wierny mojej zasadzie, która dla mnie zawsze miała najzaszczytniejsze miejsce w Kazaniu na górze: błogosławieni ubodzy, cisi, pokój czyniący, miłosierni, łaknący sprawiedliwości, czystego serca, uciśnieni i prześladowani (por. Mt 5, 3—10). Moja teraźniejszość — to silna wola dotrzymania wierności Chrystusowi posłusznemu i ukrzyżowanemu, zgodnie z tym, co tak często w tych dniach powtarzam: „Chrystus stał się posłusznym" (por. Flp 2, 8); chcę stać się ubogi i pokorny jak On, gorejący Bożą miłością, gotowy na ofiarę i na śmierć za Niego i za Jego święty Kościół.

Wielka Sobota: moja przyszłość.

Gdy się ma pod siedemdziesiątkę, nie bardzo można już liczyć na przyszłość. „Dni życia naszego jest siedemdziesiąt lat, a jeśli u mocnych, osiemdziesiąt lat, a co nadto więcej, to trud i boleść: prędko przeminą i ulecimy" (por. Ps 89, 10—11). Nie trzeba mieć złudzeń, lecz zżyć się z myślą o końcu; nie z lękiem, który obezwładnia, lecz z ufnością, która utrzymuje w nas chęć życia, pracowania i służenia. Już od dawna postanowiłem trwać wiernie w tym oczekiwaniu śmierci, z „uśmiechem", którym dusza moja rozweseli się nawet w chwili opuszczenia tego życia. Nie ma potrzeby powtarzania tego do znudzenia innym, lecz samemu nie można o tym zapominać, ponieważ zżycie się z myślą o „sądzie śmierci" jest dobrą rzeczą i pożyteczną dla zwalczania próżności, dla zachowania we

wszystkim spokoju i umiaru. Co do spraw materialnych, wprowadzę pewne poprawki do mego testamentu. Jestem, dzięki Bogu, biedny i takim chcę umierać.

Co do spraw duchowych — muszę ożywić w sobie płomień gorliwości, w miarę jak ubywa czasu na odkupienie win. Stąd: oderwanie od wszystkich spraw ziemskich, dostojeństw, zaszczytów, rzeczy cennych i cenionych. Chcę wzmóc wysiłek, by doprowadzić do końca wydanie Aktów wizytacji apostolskiej św. Karola Boromeusza w Bergamo. *Lecz zgodzę się również na umartwienie, jakim byłaby dla mnie konieczność zrezygnowania z tego.*

Zdarza się, że ktoś, chcąc pochlebiać mi, wspomina o purpurze. Nic mnie to nie obchodzi. Powtarzam raz jeszcze, co już kiedy indziej na ten temat pisałem. Gdyby mnie to ominęło, co jest całkiem możliwe, byłoby to dla mnie znakiem wybrania i podziękuję Bogu.

Co do innych spraw — podejmuję znowu po powrocie do Paryża codzienne, zwyczajne życie, spełniając wiernie moje obowiązki w służbie Ojca świętego, uważnie, cierpliwie, w ścisłym złączeniu z Jezusem, moim Królem, Mistrzem i Bogiem, z Marią, moją najukochańszą Matką i św. Józefem, drogim przyjacielem, wzorem i opiekunem.

Pociechą będzie dla mnie myśl, że ci, których znałem, których kochałem i kocham, są prawie wszyscy tam, oczekują mnie i modlą się za mnie. Czy Pan prędko mnie zawezwie do ojczyzny niebieskiej? Jestem gotów. O jedno proszę: by mnie zabrał w dobrej dla mnie chwili. A może przeznaczył mi jeszcze kilka lat, może nawet więcej? Podziękuję za to, lecz zawsze dołączę prośbę, by mnie nie zostawiał na tej ziemi, jeśli miałbym być nieużyteczny lub stać się zawadą dla Kościoła świętego. Zresztą i pod tym względem niech się spełni wola Boża.

Kończę te notatki przy odgłosie wielkanocnych dzwonów, który dochodzi do mnie z pobliskiego kościoła Serca Jezusowego. I wspominam z radością moją ostatnią homilię wielkanocną w Stambule, która była komentarzem słów św. Grzegorza z Nazjanzu: „Wola Boża jest dla nas spokojem” [3].

Fietta. Dom Seminarium Weneckiego, 15—23 maja 1953

Triumfalny ingres w Wenecji i te dwa pierwsze miesiące kontaktów z mymi synami są dla mnie dowodem naturalnej życzliwości wenecjan wobec ich patriarchy i wielką zachętą. Nie chcę jakichś nowych wskazań: będę szedł dalej swoją drogą, zgodnie z moim usposobieniem. Pokora, prostota, zgodność „w słowach i czynach”

---

[3] *Homilia* z dnia 9 kwietnia 1944 r.

z Ewangelią, nieustraszona łagodność, cierpliwość nie dająca się zwyciężyć, ojcowska, nienasycona gorliwość w trosce o dobro dusz. Widzę, że ludzie chętnie mnie słuchają, a moje proste słowa trafiają prosto do serc. Będę się jednak zawsze starannie przygotowywał, by moim przemówieniom nie brakło dostojeństwa i by były coraz bardziej budujące.

Torreglia, 20—25 maja 1955

Ponowię raz jeszcze, z większą niż kiedykolwiek gorliwością, starania o bardziej intensywne życie wewnętrzne i nadprzyrodzone. Z biegiem lat coraz większe znajduję upodobanie w życiu modlitwy: coraz bardziej sobie cenię mszę św., brewiarz, różaniec, to, że mam Najśw. Sakrament w moim domu. Stała łączność z Bogiem, od rana do wieczora, a nawet w nocy, z Bogiem i sprawami Bożymi, jest źródłem ustawicznej radości i sprawia, że zachowuję we wszystkim spokój i cierpliwość.

Wenecja, 11—15 czerwca 1956

Jeśli chodzi o praktyczne wnioski na ten rok, odnowiłem postanowienie spełniania z większą doskonałością tego wszystkiego, co było przedmiotem tylu, tyle razy powtarzanych wysiłków zmierzających do ulepszenia mych modlitw kapłańskich, pracy nad duszami i służby dla Kościoła świętego, oraz praktykowania dzień po dniu: łagodności, cierpliwości i miłości. A wszystko to muszę osiągnąć za wszelką cenę, inaczej nic nie będę wart i tak mnie ludzie osądzą.

To poczucie małej wartości, stale mi towarzyszące, jest wielką łaską Bożą, która mnie chroni od pychy i sprawia, że zachowuję prostotę, bez której naraziłbym się tylko na śmiech.

Zresztą i na to bym się zgodził, gdyby wyśmianie miało się przyczynić do potwierdzenia tego, co głosiłem i co — póki mi życia stanie — głosić będę, że Ewangelia jest niezmienna i że nauczanie Jezusa zasadza się na łagodności i pokorze, co nie jest równoznaczne ze słabością i naiwnością. Wszelkie nadawanie sobie tonów wyższości i wysuwanie naprzód swojej osoby jest egoizmem i porażką.

Z *Dziennika duszy* Jana XXIII

JOHAN HUIZINGA

PATRIOTYZM I NACJONALIZM W DZIEJACH EUROPY

I
DO KOŃCA WIEKÓW ŚREDNICH

W ZŁOWROGICH czasach dzisiejszych istnieją dwie siły, które — w złej i w dobrej sprawie — szarpią organizm świata, jak gorączka. Jedną z nich jest patriotyzm: wola utrzymania i obrony tego co własne i drogie, wola, która jest obecnie wszędzie i ciągle poddawana najsurowszej próbie, w gwałtownej walce i cierpliwej służbie. Drugą siłą jest nacjonalizm: potężny pęd do panowania, chęć, by własny naród, własne państwo utwierdziło się ponad innymi, kosztem innych.

Patriotyzm — mówi głupiec w każdym z nas — to nasza cnota, a nacjonalizm to cudzy grzech. Ale czy koniecznie trzeba przypisywać nacjonalizmowi sens niekorzystny? Ta kwestia zależy od dwóch rzeczy: od poglądu na świat i od języka, jakim się posługujemy. Dla kogoś, kto wyznaje chrześcijaństwo, w jakiejbądź postaci, sama definicja nacjonalizmu jako popędu do panowania winna zawierać potępienie — jeśli przyjmiemy, że definicja jest prawidłowa. Lecz to kwestia słownictwa: *verba valent usu*. Chciałbym jednak rozumieć nacjonalizm, w przeciwieństwie do patriotyzmu, jako skłonność, która — wykraczając poza pewne granice — przestaje być dobra, staje się zła.

Czym jest patriotyzm — uczoną nazwą miłości ojczyzny? Czyżby sprawa była aż tak prosta? Nie sądzę. Miłość ojczyzny znaczy dla

---

Johan Huizinga, znakomity historyk kultury, urodził się w Groningen w roku 1872. Wykładał historię w Haarlem, w Groningen i najdłużej (1915—1942) w Lejdzie. Z hitlerowskiego obozu koncentracyjnego wydobyła go interwencja szwedzka. Zmarł w miasteczku De Steeg tuż przed całkowitym wyzwoleniem swego kraju, 1 lutego 1945. Najsławniejsze, tłumaczone na wiele języków jego książki, to *W cieniu jutra*, *Homo ludens*, *Erazm z Rotterdamu* i *Jesień średniowiecza*. Trzy odczyty, które złożyły się na drukowaną niżej pracę, wygłosił autor w lutym 1940 w Holandii. Tłumaczenie niniejsze dokonane zostało z nieznacznymi skrótami na podstawie zbioru esejów Huizingi, *Men and Ideas*, New York 1959, Meridian Books.

Holendra, że Holandia jest dlań droga, droższa jego sercu niż jaki bądź inny kraj. Słowa te oznaczają uczucie, nic więcej. Tymczasem wydaje mi się, że w patriotyzmie jest także coś ze świadomej postawy, jest aspiracja: wyraża on przekonanie o całkowicie wiążącym zobowiązaniu wobec ojczyzny, zobowiązaniu ograniczonym jedynie przez wytyczne najwyższej instancji: sumienia. Linia podziału między patriotyzmem i nacjonalizmem, niezależnie od tego, jak rozumiemy ten drugi termin, jest w teorii zupełnie jasna: pierwszy jest uczuciem subiektywnym, drugi — obiektywnie uchwytną postawą. Jednak w indywidualnej praktyce bardzo trudno bywa uchwycić ową linię podziału.

Wśród historyków i teoretyków polityki rozpowszechniona jest opinia, że zarówno patriotyzm jak świadomość narodowa, nie mówiąc o współczesnym nacjonalizmie, są zjawiskami kulturalnymi świeżej daty. Główny fundament tej opinii to fakt, że słowa i skrystalizowane pojęcia są istotnie całkiem świeże. Słowo „patriotyzm" pojawiło się w wieku XVIII, słowo „nacjonalizm" dopiero w wieku XIX. W języku francuskim *nationalisme* znaleźć można raz w roku 1812; najdawniejszy przykład angielskiego *nationalism* pochodzi z roku 1836; rzecz godna uwagi — to słowo ma sens teologiczny, oznacza bowiem doktrynę, że pewne narody zostały wybrane przez Boga.

Wniosek, że zjawiska patriotyzmu i nacjonalizmu są świeżej daty, ponieważ świeże są słowa i pojęcia, łatwo się nasuwa, ale jest mylny. Wynika z odwiecznego ludzkiego nawyku, by przypisywać rzeczom istnienie dopiero wtedy, gdy zdobędą nazwę. Na tejże podstawie można by twierdzić, że w średniowieczu nie było promieni kosmicznych.

Przy bliższym spojrzeniu zauważymy, że istniały wcześniej ekwiwalenty patriotyzmu i nacjonalizmu, i — co bardziej znamienne — że jedyną zmianą obu tych uczuć z biegiem lat stało się nieco ważniejsze ich ograniczenie. Poza tym zostały tym, czym zawsze były: prymitywnymi instynktami człowieka w społeczeństwie.

Starożytności chcę poświęcić tylko kilka słów. Czyż każdy naród starożytności nie uważał się za naród wybrany do panowania nad innymi? I czy nie sądzi tak każdy w ogóle naród archaiczny? Czy to pojęcie nie stanowi dziedzictwa niepamiętnych, pierwotnych epok? Ściśle związane z religią, pojęcie to utwierdziło się w bezgranicznej pysze królów egipskich i babilońskich. Można tu mówić o nacjonalizmie religijnym w pełnym sensie tego słowa. Czy takiemu nacjonalizmowi religijnemu władców odpowiadała równie głęboko zakorzeniona świadomość poddanych, którą by

można nazwać patriotyzmem? Niewątpliwie służalczość tych poddanych zakotwiczała się w nabożnej adoracji i niewolniczym posłuszeństwie. Czy w powszechnej świadomości występowały też miłość, przywiązanie, wierność? Badacze owych dawnych kultur mogą rzecz rozstrzygnąć, jeśli ją źródła ujawnią.

Obraz staje się o wiele jaśniejszy z chwilą, gdy od starożytnego Bliskiego Wschodu zwrócimy spojrzenie na Greków. W świecie helleńskim wysoko rozwinięty był patriotyzm, lecz niewiele widzimy świadomości narodowej. W postaci miasta-państwa, *polis*, Hellada stworzyła wyjątkowo urodzajny grunt dla poczucia ojczyzny, które zresztą było ciasno ograniczone i zarazem uwarunkowane politycznie. Grecja dała nam nazwę ojczyzny: *patris*. Kiedy to słowo zjawia się po raz pierwszy w takim znaczeniu, to od razu przekazuje doskonale zasadnicze czynniki uczucia patriotycznego. Występuje ono w piątej księdze *Iliady*, gdy Pandar mówi do Eneasza: *Kiedy jeno powrócę, zobaczę nareszcie Ojczyznę, małżonkę i progi domowe*... Powrót, ponowne zobaczenie — to będą zawsze najtkliwsze struny uczucia, jakie wywołuje kraj rodzinny. Ponad tą czułą świadomością własnego skrawka ziemi wznosiło się poczucie ogólnej wspólnoty Hellenów przeciw wszystkim nie-Grekom, przeciw barbarzyńcom. Całkiem tak samo jak w innych podobnych wypadkach, gdzie występują dwie społeczności: większa i mniejsza, to uczucie ani na chwilę nie wyklucza najgwałtowniejszych wzajemnych wrogości między greckimi plemionami i państwami. Można je nazwać świadomością narodową, lecz nie nacjonalizmem. W greckim świecie nie było miejsca na nacjonalizm. Niezwykłe rozpostarcie się hellenizmu w przestrzeni śródziemnomorskiej pod postacią zasiedleń nie występowało jako *sui generis* ekspansja narodowa, mimo wszelkich trwałych więzów, które tworzyły się między koloniami a ojczystymi ich miastami. Typowy dla braku poczucia narodowego w ścisłym sensie tego słowa jest fakt, że w swoich rozważaniach o państwie ani Platon, ani Arystoteles nie poświęcili żadnej uwagi czynnikowi narodowemu.

Helleńskie królestwa po Aleksandrze Wielkim przejęły greckie pojęcia ojczyzny i narodu jako rzecz oczywistą, naginając je mniej lub więcej do sytuacji orientalnych. Zapewne nigdzie w starożytności patos miłości do ojczyzny nie rozbrzmiewa wyraźniej, i z naszego punktu widzenia bardziej znajomo, niż w postaci judejsko-helleńskiej, odzwierciedlonej w drugiej księdze Machabeuszów. Judasz Machabeusz zaklina gości, których sprosił, aby nie godzili się z nieprzyjacielem i nie lękali się jego potęgi. Przypomina im zelżywości wobec świętych miejsc i sposób, w jaki Bóg Wszechmocny wsparł ich przeciw Sennacheribowi i przeciw

Galatom. *Tymi słowy uczynił ich mężnymi, i gotowymi śmierć ponieść za prawa i ojczyznę ich.*

Choć łacińskie słowo *patria* uformowało się niewątpliwie wedle greckiego *patris*, rzymskie pojęcie ojczyzny wyłoniło się dość niezależnie od pojęć greckich. Rozwinęło się w szczytowym okresie Republiki pod postacią prawdziwie narodowej czci bohaterów, poświęconej cnotom i chwale państwa. Każdy przedstawiciel wczesnego rzymskiego patriotyzmu był żywym przykładem bohaterskiej odwagi i cnót obywatelskich: Kurcjusz, który skoczył w przepaść; Dentatus Kurjusz, który ponad złoto Samnitów przełożył swoją rzepę; Regulus, który dotrzymał słowa nieprzyjacielowi i wrócił do niewoli punickiej — jednym słowem cały ów szereg ludzi, którzy mieli odegrać znaczną rolę w politycznym i literackim ukształceniu późniejszej Europy. Rzymskie poczucie ojczyzny zachowało zawsze iskrę życia i ciepła, dzięki temu, że skupiało się stale — nawet po przyroście coraz liczniejszych prowincji — na samym Mieście, z jego świątyniami, tradycjami i symbolami. Co więcej, trwało w tym poczuciu coś aktywnego i krzepkiego, bo opierało się ono na praktycznym, dobrze zorganizowanym prawnie i ustrojowo życiu politycznym.

Nawet w czasach cesarstwa trwał ideał miasta-państwa, władającego olbrzymimi obszarami. Imperium Rzymskie nigdy nie stało się państwem narodowym. Liczyło dziesiątki narodów, a państwo nie interesowało się ich odrębnościami. Zatem i tu nie było miejsca na żaden prawdziwy nacjonalizm. W końcu łacińskie poczucie ojczyzny musiało nieuchronnie rozpłynąć się w pstrokaciźnie ludów — od wschodu po zachód. Jeśli chodzi o terminologię, to grecki wyraz *patriotes* znaczył po prostu wieśniak i stanowił określenie dość pośledne w zestawieniu z *polites*, czyli obywatel miejski (po angielsku: *countryman* i *citizen*). Łacina przejęła to słowo dopiero w okresie poklasycznym. Znaczenie słowa ojczyzna w starożytności tym się różniło od dzisiejszego znaczenia, że nie wiązało się wyłącznie z krajem rodzinnym. Cicero, którego obdarzono tytułem *pater patriae*, potrafił powiedzieć, że wszyscy mamy dwie ojczyzny, naturalną i prawną (*una naturae, altera civitatis*, lub *loci et iuris*). Lecz sam patriarcha Eneasz szukał i znalazł nową ojczyznę w Italii, tak więc kiedy Cicero mówił *ubicumque est bene ibi patria*, zdanie to nie miało owej cynicznej ironii, której się łatwo w nim dosłuchujemy.

Wiara chrześcijańska wzniosła się ponad chaotyczne spory narodów i królestw bardzo wcześnie — już za czasów św. Pawła. Nie miała styczności z zagadnieniami przynależności politycznej lub bytu narodowego, i zostawiła państwo tym, czym było, odda-

jąc cesarzowi co cesarskie. Niemniej organizacja wiary, Kościół, potrzebowała organizacji politycznej jako podstawy dla swych zadań doczesnych. Obrońcom Kościoła nie wystarczało „oddawanie cesarzowi" i przekonanie, że nikt nie jest mocny, jeno Bóg. Niezbędna stała się chrześcijańska teoria państwa. Zatem Augustyn wzniósł ogromny gmach swego *De Civitate Dei*, w którym musiał przyznać świeckiemu państwu — uważając je za rzecz naganną samą w sobie — funkcję dwojaką. Po pierwsze państwo ma być instytucją pierwszej potrzeby, bez której niemożliwa jest żadna społeczność ani pokój, po drugie państwo ma służyć Kościołowi i ochraniać go aż do skończenia świata. Imperium Rzymskie, ostatnie z czterech imperiów światowych z wizji Daniela, trwać będzie jakiś czas, oczyszczone i uświęcone, w cesarzu chrześcijańskim. Gdy Augustyn pisał *De Civitate Dei*, władza tego cesarza chyliła się do upadku. W każdym razie na zachodzie, gdzie żył święty. Nic dziwnego zatem, że w zasadzie wolał sytuację międzynarodową, w której *trwać będą królestwa ziemi, w niewielkiej ilości i w spokojnej, sąsiedzkiej zgodzie. Wiele będzie różnych królestw na świecie, jak wiele rodzin mieszka dzisiaj w mieście.* Tu po raz pierwszy sformułowana została jasno zasada niezależnych państw, żyjących ze sobą w zgodzie. Nim dobiegł końca wiek Augustyna, zachód istotnie liczył wiele państw, które prędzej czy później miały się stać chrześcijańskie — choć nie całkiem tak zgodnie, jak tego pragnął Augustyn. Wszystkie trzymały się w miarę możności tradycji rzymskiej władzy cesarskiej. Ostrogoci we Włoszech czy Wizygoci po obu stronach Pirenejów, Wandalowie w Aryce czy Frankowie w Galii.

Nagle z królestwa Franków rozległa się pobudka nowej świadomości narodowej, w której — choć może się to wydać sprzeczne — mieszały się chwała chrześcijańskiego odkupienia z prymitywną dumą barbarzyńskiej lojalności plemiennej. Mówię tu o znanym wstępie do Prawa Salickiego, który odzwierciedla czasy Merowingów (nawet jeśli jest nieco późniejszy od samego Prawa). Wstęp ów mówi o *pełnym chwały narodzie Franków*, który początki swoje wywodzi od Boga, *dzielnym w bitwie, wiernym w pokoju, mądrym w radzie*, i kończy się okrzykiem triumfu:

Cześć Chrystusowi, który kocha Franków. Niechaj chroni ich królestwo, niech napełni ich przywódców światłem swej łaski, niech czuwa nad ich wojskiem, niech umocni ich wiarę, niech im da radość i szczęście! Bo ten jest naród, który mocą i męstwem zrzucił twarde jarzmo Rzymian, a po przyjęciu chrześcijaństwa przechował w gmachach pokrytych złotem i drogimi kamieniami ciała świętych męczenników, spalonych, ściętych i rzuconych dzikim bestiom na pożarcie przez Rzymian.

Nacjonalizm europejski wyruszył w swoją wędrówkę przez historię. Chrześcijański zachód zaczął się rozwijać politycznie na podwójnej podstawie: z jednej strony była nią idea powszechnego chrześcijańskiego władania światem, z drugiej strony rzeczywistość nieustabilizowanych systemów władzy, barbarzyńskiej z natury i rzymskiej z tradycji. Stopniowo, na przestrzeni dobrych sześciu wieków, chrześcijaństwo łacińskie zorganizowało się w pewną ilość królestw, odpowiadających — choć nadal tylko z grubsza — podziałom narodowym. Nie istniała sąsiedzka zgoda, którą Augustyn stawiał jako warunek, ale nie dojrzał jeszcze czas wielkich wojen narodowych. Prócz doraźnych wypraw zdobywczych, dokonywanych szybko, gwałt i przemoc występowały nieustannie, lecz w małej skali. Jakież więc wyniki przyniósł u zarania wieków średnich ów ideał uniwersalnej władzy, przekraczającej i przewyższającej mnogość odrębnych państw? Ideał ten powołał do życia zarówno odbudowane imperium Karola Wielkiego, jak też najwyższą władzę świecką papieża.

Średniowieczna opozycja papieża i cesarza rozpatrywana bywa zwykle od samego początku w świetle teorii dwóch władz, jako dwóch niebieskich ciał, które Bóg utwierdził nad ziemią w czasie stworzenia. Ta symbolika została jednak zastosowana do imperium dopiero w epoce Fryderyka Barbarossy. Począwszy od Karola Wielkiego, cesarze pretendowali do kontynuowania Imperium Rzymskiego, lecz nie do sprawowania władzy uniwersalnej. Ten ideał odezwał się po raz pierwszy, gdy Hohenstauf napisał do pewnego biskupa: *Jeden Bóg, jeden papież, jeden cesarz wystarczą światu.* Istotna władza cesarzy nigdy nie opierała się na tym twierdzeniu ani na tytule.

Pretensja papieża do uniwersalnej władzy była znacznie bardziej, niż pretensja cesarza, kwestią zasady i w pewnym sensie była też bardziej skuteczna. Gdy następca Piotra domagał się prawa najwyższej władzy nad wszystkimi narodami i nad wszystkimi królami ziemi, niezależnie od ostatniego słowa w sprawach dogmatu i administracji kościelnej — wygląda to w pierwszej chwili na czystą dumę hierarchiczną. Lecz w istocie to żądanie wyrastało wprost z doktryny Kościoła. Stolica święta bynajmniej nie odmawiała władzy królom i książętom. Domagała się jednak prawa sądzenia każdego aktu prawnego i administracyjnego, dokonanego w ramach sprawowanej władzy. Działania królów miały być nadal poddane władzy kluczy Piotrowych, zgodnie z kryterium dobra i zła, *ratione peccati.* Lecz takie sądzenie działań monarszych wedle kryteriów religii nieuchronnie niosło z sobą kryterium sprawiedliwości. Zatem od czasów Mikołaja I w dziewiątym wieku znaj-

dujemy doktrynę władzy papieskiej nad światem formułowaną coraz bardziej pozytywnie i wciąż od nowa realizowaną przez usuwanie królów, nadawanie ziem i omijanie istniejących praw.

W tym wielkim konflikcie między koncepcjami władzy papieskiej i cesarskiej nie było miejsca dla dalszego rozwoju świadomości narodowej i poczucia ojczyzny. Z drugiej strony te koncepcje nie przeszkodziły ewolucji narodowej konfiguracji Europy. Państwa i narody zachodu krzepły stopniowo po upadku potęgi Karolingów. Francja, Anglia, Szkocja, trzy królestwa skandynawskie, Aragonia, Kastylia, Portugalia, Sycylia, Węgry i Polska — wszystkie były już na swym miejscu jako jednostki Chrześcijaństwa Łacińskiego około roku 1150. Pretensje imperium, które wzięło nazwę od Rzymu i znajdowało się w rękach Niemców, mimo władzy cesarskiej nie potrafiły przeszkodzić, by wszyscy ci królowie nie domagali się dla siebie pełnej suwerenności, czyli mówiąc językiem średniowiecza godności cesarskiej. Dokładnie w tym samym czasie gdy walka papieża z cesarzem doszła do szczytu — wkrótce przed rokiem 1200 — narodowa organizacja Europy stopniowo stała się faktem. Św. Hildegarda z Bingen ujawnia w swych wizjach wyjątkowo przenikliwe widzenie tego faktu. Dwaj najwięksi uniwersaliści wieków średnich, cesarz Henryk VI i papież Innocenty III, jeszcze nie wyszli na scenę historii — a ona już widziała, jak cesarskie aspiracje do władzy nad światem cofają się przed pierwiastkiem narodowym:
W owych dniach władcy Cesarstwa Rzymskiego utracą moc, z jaką dawniej dzierżyli panowanie i staną się bezsilni w chwale swojej. Królowie i książęta wielu narodów, które dotąd posłuszne były Cesarstwu Rzymskiemu odłączą się odeń i nie będą mu już poddani. Tak oto Cesarstwo Rzymskie przez słabość swoją będzie rozproszone. Bowiem każda kraina i każdy naród stanie pod królem, któremu posłuszne będą.

Zatem ramy, w jakich miała się rozwinąć w Europie świadomość narodowa i poczucie ojczyzny, ustaliły się około roku 1100. Jak się w międzyczasie rozwinęło używanie i znaczenie słów *patria* i *natio*? Termin łaciński musimy uważać za punkt wyjścia, bo oba pojęcia ukształtowały się w pismach łacińskich. Słowo *patria* nie zaginęło wraz z końcem okresu starożytnego. Samo wyrażenie *coelestis patria*, ojczyzna niebieska wystarczyło, by utrzymać pojęcie przy życiu a słowo w jego znaczeniu doczesnym miało zostać odnalezione w kilku ustępach Starego Testamentu. Jednakże w tym doczesnym znaczeniu *patria* nie budziła już wszystkich oddźwięków dawnego rzymskiego wyrazu. Stała się terminem administracyjnym, bez wielkiej wartości emocjonalnej.

Takie emocje istniały, jak o tym świadczy *douce France* z *Pieśni o Rolandzie,* lecz nie kojarzyły się ze słowem *patria. Patria* służyła do nazwania określonej jurysdykcji hrabstwa lub grupy kilku hrabstw. Stanowiły ścisły ekwiwalent *terra* lub francuskiego *pays,* słowa nazywającego te liczne regiony, które przedrewolucyjnej Francji dawały urok o tyle większy niż dzisiejsza szachownica departamentów. Stąd w XII i XIII wieku wciąż trafia się na zdania takie, jak *tota patria congregatur* — zwołany zostaje cały region, cała „ziemia". Można kogoś wygnać z jego „patrii". Oczywiście granice jurysdykcji i granice rodzinnego kraju, do którego było się przywiązanym z całą serdecznością, jaką budzić może *Heimat,* z reguły zbliżały się do siebie. Mamy tu zatem starsze, węższe poczucie ojczyzny, czy — jeśli kto woli — uczucie dla ziemi rodzinnej. Można w tamtych wiekach znaleźć tylko kilka przypadków, kiedy *patria* jest użyta w innym sensie, i to zapewne pod wpływem lektury klasyków. Gerbert, sławny uczony z końca X wieku, który miał zostać papieżem Sylwestrem II, używał słowa *patria* czasem w węższym, czasem w szerszym znaczeniu, ale — co ciekawe — nigdy nie odnosił tego słowa do Akwitanii, swej ziemi rodzinnej, ani do Owernii, swego *pays* w ciaśniejszym sensie, z pewnością nie odnosił go też do królestwa Francji, jako całości. Gerbert walnie się przyczynił do przejścia korony francuskiej od Karolingów w dom Hugona Capeta. Tym dziwniejsze, że jego pojęcie *patria* stosuje się do cesarzy niemieckich Ottona II i III, którym wiernie służył. Owa *patria* ma u niego dźwięk niemal klasyczny — lub nowoczesny. Przedkłada on Ottonowi III, że powinien szukać sławy *stawiając czoła największym niebezpieczeństwom dla ojczyzny, dla wiary, dla dobra swego ludu i dla rzeczpospolitej* (*rei publicae salute*). Nasuwa się wniosek, jak słabo zdawali sobie Francuzi i Niemcy sprawę około roku tysiącznego ze swej faktycznej separacji politycznej.

Słowo *natio* zawsze pozostało w użyciu o wiele częstszym niż *patria.* Jego sens uległ zmianie bardzo drobnej od czasu łaciny klasycznej. Ściśle związane ze słowami *natus* i *natura,* oznaczało mgliście kontekst szerszy niż *gens* lub *populus,* lecz nie było stałego rozróżnienia między tymi trzema terminami. Wulgata używała wymiennie terminów *gentes, populi* i *nationes* dla nazwania ludów Starego Testamentu, a ten zwyczaj biblijny określi na jakiś czas sens słowa *natio.* Wskazywało ono dość nieokreślony wzajemny związek plemienny, językowy i religijny, czasem w węższym, czasem w szerszym znaczeniu. Burgundów, Bretończyków, Bawarów i Szwabów, nazywano nacjami, ale także Francuzów, Anglików i Niemców. *Natio* — w przeciwieństwie do *patria* — nie miało

znaczenia administracyjnego, pierwotnie nie miało też politycznego. Lecz krystalizujące się stopniowo różne związki, zależności i wspólnoty wywierały wpływ na zwężenie i uściślenie pojęcia *natio*. Chwała monarsza, lojalność wobec suzerena, protekcja biskupa, łagodność pana, tworzyły wielkość związków, zwierały społeczność. Tylko szerszym związkom tego rodzaju odpowiadał wyraz *natio*. Ale niezależnie od tego, czy związek był szeroki czy wąski, podstawa emocji, ucieleśnionej w słowie *natio*, była wszędzie taka sama: prymitywna grupa, która czuła się namiętnie zjednoczona, skoro tylko wydawało się, że inni, w jakibądź sposób stojący na zewnątrz, zagrażają jej lub z nią współzawodniczą. To uczucie zwykle objawiało się jako wrogość, rzadko jako zgoda. Im ściślejsze były kontakty, tym dziksza nienawiść. Właśnie dlatego najgwałtowniejsza wrogość występowała między sąsiednimi miastami, np. we współzawodnictwie Genuy i Pizy: Salimbene w swojej kronice powiada, że dzielił je naturalny wstręt, taki jak między ludźmi i wężami, lub psem i wilkiem. Oba szlachetne miasta — pisze w swym sprawozdaniu z bitwy morskiej pod Melorią w 1284 — zniszczyły się nawzajem powodowane li tylko ambicją, pychą i próżnością, *jakby nie wystarczyło mórz dla żeglugi*. Podobnie — choć może mniej gwałtownie — Anglicy nienawidzili Szkotów a Duńczycy Szwedów, podobnie też Francuzi z obszaru *langue d'oil* Akwitańczyków. Forma, w jakiej wyrażały się te emocje, ujawnia instynktowny ich charakter. Rudolf Gaber, jedenastowieczny kronikarz francuski, wyrzuca żonie króla Roberta I, że otwarła Francję i Burgundię Akwitańczykom, ludziom próżnym i lekkodusznym, równie afektowanym w sposobie bycia jak i w strojach: włosy strzygą w pół długości, golą się jak błazny, noszą nieprzystojne buty i pończochy a co najgorsze nie umieją dochować wiary. Niewątpliwie ich ubiór był równie irytujący jak ich moralność. Trudno nazwać tego rodzaju rzecz uczuciem politycznym. Nie sposób też opatrzyć taką etykietą starego, głęboko zakorzenionego antagonizmu między ludami romańskimi i germańskimi, który spiętrzał się ponad owymi antagonizmami lokalnymi, regionalnymi i narodowymi. Tę bowiem antypatię wykryć można jeszcze, zanim nastąpił rozdział polityczny między romańskimi a germańskimi częściami imperium Karolingów. Żywot św. Goara spisany około roku 840 przez mnicha Wandalberta w klasztorze w Prüm, w Eifel, opowiada o Niemcu żyjącym nad Renem, który

darzył wszystkich ludzi narodowości romańskiej i tegoż języka (Romane nationis ac linguae) *jakąś narodową nienawiścią* (quodam gentilicio odio), *tak zaciekłą, że nawet oblicza żadnego z nich*

nie chciał oglądać spokojnie. Zrodzona z barbarzyńskiej dzikości tępota tak mu zamroczyła umysł, że nie mógł patrzeć bez wstrętu na przechodniów narodowości romańskiej lub tegoż języka, choćby to byli prawi, szlachetni mężowie.

Trwały fundament polityczny pod tę wielką antytezę etniczną położono zresztą dopiero w roku 887. Traktat podziałowy w Verdun (843) był tylko uroczystym zatwierdzeniem podziałów, które miały dawną już tradycję w imperium Franków, i zamierzały kontynuować nominalną jedność imperium. Dopiero kiedy Karolowi Grubemu nie udało się przywrócić jedności rzeczywistej, faktem stał się podział na dziedziny wschodniofrankońskie i zachodniofrankońskie. *Hic divisio facta est inter Teutonicos et Latinos Francos*, mówi oficjalna kronika o traktacie z roku 887: Tu dokonano podziału między Franków teutońskich i romańskich. Od tego momentu istnieją Niemcy i Francja. Gdy z początkiem dziesiątego wieku Karol Prostak spotkał w Wormacji Henryka, który wkrótce miał zostać królem Niemców, młodzi panowie z obu orszaków, *linguarum idiomate offensi* (urażeni swoistościami języków) zajęli się wedle swego zwyczaju (powiada kronikarz Richter) miotaniem na siebie gwałtownych obelg, poczem dobyli mieczów i walczyli ze sobą aż do śmierci: jedną z ofiar został ktoś nawołujący do zgody.

Wyprawy krzyżowe bynajmniej nie zjednoczyły w wierze tego, co rozdzielone było przez język, pochodzenie i różne lojalności. Przeciwnie — zaostrzyły napięcia narodowe ludów łacińskiego chrześcijaństwa, wciąż od nowa gromadząc je w rynsztunku wojennym, szyku bojowym i mniej lub więcej uświęconym współzawodnictwie. Eckhart z Aury mówi o wrogości rycerzy niemieckich i francuskich w Pierwszej Krucjacie: *invida quae utrosque naturaliter quodammodo versatur* (złość, która sposobem jakby naturalnym powstaje między jednymi i drugimi). Przy tej samej okazji Guibert de Nogent maluje Niemców, Lombardów i Sycylijczyków sprzymierzonych przeciw Francuzom, których pychy nie mogli znieść. Sam jest Francuzem, ale dodaje — rzecz ciekawa — że Francuzi skłonni są do nieznośnego zachowania się wśród obcych, jeśli nie trzymać ich dobrze w garści.

Lecz nawet tego nie sposób nazwać świadomym nacjonalizmem. Występuje tu pierwotne poczucie niechęci między plemionami czy narodami, które znaleźć można wszędzie: jest, jak się zdaje, nieuniknione. Stało się ono jednak czymś innym w wieku XII, kiedy pierwsze okrzepnięcie polityczne Francji i Anglii zbiegło się ze szczytem potęgi imperium niemieckiego, którego polityka przybrała kształt prawdziwego imperializmu, uzasadnionego — by tak

rzec — samym tytułem imperatora. W roku 1107 cesarz Henryk V posłał pod Châlons-sur-Marne, celem pertraktacji z papieżem, świetną ambasadę, której przewodził arcybiskup Trewiru, a prócz tego składała się z dwóch innych biskupów i kilku hrabiów. Posłowie niemieccy przybyli z wielką pompą i paradą. Uwagę zwracał zwłaszcza hrabia Welf z Bawarii. Był człowiekiem zadziwiająco wysokim i masywnym, powiada opat Sugeriusz, który oglądał wszystko na własne oczy (*vir corpulentus et tota superficie longi et lati admirabilis et clamosus*), i stale noszono przed nim miecz. Ambasada miała na celu — jak się zdawało — nie tyle negocjować, ile posiać lęk (*magis ad terrendum quam ad ratiocinandum missi*), z wyjątkiem arcybiskupa, męża wytwornego i wesołego (*vir elegans et iocundus*), który dobrze mówił po francusku. Chodziło o sprawę ważną: o inwestyturę biskupów. Ilekroć występowała sprzeczność poglądów, powiada Sugerius, „łebscy posłowie" (*cervicoci legati*) czynili tumult „szalejąc z niemiecką zaciekłością" (*teutonico impetu frendentes*), i grozili, że spór rozstrzygną mieczem — nie tu, lecz w Rzymie. Widzimy, że francuskie wyobrażenie Niemców już wówczas zarysowało się wyraźnie i nabrało barw. Nieco dalej Sugeriusz używa wyrażenia *furor teutonicus*. Wziął je z *Pharsalii* Lukana, gdzie odnosiło się do dawnych Teutonów, którzy za czasów Mariusza siali popłoch w Rzymie.

Słyszymy tu oczywiście dźwięk całkiem odmienny, niż gdy się ścierali młodzi rycerze w czasie krucjaty. Brzmi teraz nuta polityczna, która niestety nigdy już nie zamilknie.

Pięćdziesiąt lat później Fryderyk Rudobrody dochodził do zenitu potęgi cesarskiej — i konfliktu między cesarzem i papieżem. Polityczny opór wobec Francji przybrał kształty ostrzejsze. Wśród ludzi, którzy piórem atakowali cesarza, jeden wybijał się ogromnie: Jan z Salisbury. Nie należy mniemać, że reprezentuje on narodowy angielski punkt widzenia. Był człowiekiem Kościoła, o poglądach internacjonalnych, i jako taki nie znosił cesarza, niemieckiego tyrana, *teutonicus tyrannus*. W polemice z kanclerzem cesarskim napisał często później cytowane zdanie, *Quis Teutonicos constituit iudices nationum?*:

Któż mianował Niemców sędziami narodów? Kto dał władzę ludziom brutalnym i samowolnym, by książęta ze swego wyboru ustanawiali ponad głowami synów człowieczych? Zaprawdę szaleństwo ich nieraz do tego zmierzało, lecz z woli Boga za każdym razem zostało obalone i klęskę poniosło...

On również rzuca słowa *furor teutonicus.*

Nie przesadzimy twierdząc, że na średniowiecznym Zachodzie świadomy nacjonalizm polityczny zjawił się po raz pierwszy, jako reakcja przeciw niemieckiej polityce imperialnej Hohenstaufów. Sto lat później ostatecznym wynikiem długiej i zaciętej walki cesarza z władzą papieską, z miastami i książętami Niemiec i Włoch i z rosnącym znaczeniem króla Francji było to, że wraz z dumnym domem Hohenstaufów runęła też sama polityka imperialna. Na czele nieustannego procesu organizowania Europy wokół osi narodowych stały odtąd przez wiele wieków Francja i Anglia, później także Hiszpania. Narodowa antyteza między narodami romańskimi i germańskimi pozostała tym czym była zawsze: kontrastem kulturalnym, opartym o pierwotne podstawy różnic językowych i etnicznych.

Istniało tylko jedno miejsce, skąd wyraźnie widziało się stopniowo rosnącą strukturę Europy: kuria rzymska. Stolica święta była w ciągłym kontakcie ze wszystkimi tymi krajami i narodami, a jednak była ponad i poza ich mnogością. Tylko w Rzymie można było mówić o realnej polityce międzynarodowej, a w wyniku znajomości spraw i szeroko rozrzuconych źródeł ciągłej informacji, dyplomacja papieska znacznie wyprzedzała dyplomację państw świeckich. W międzyczasie około roku 1300 usprawniła się organizacja systemów administracyjnych w innych państwach. Jedność państwa stała się świadomą potrzebą, a w Anglii i we Francji systemy administracyjne, sądowe i finansowe utwierdziły się wystarczająco, by stać się fundamentem energicznej polityki narodowej. Odezwał się wówczas nacjonalizm, który w zapale i rozmachu niewiele ustępował swym formom współczesnym. Opierał się on na całkiem realnych sytuacjach i aspiracjach politycznych, które miały przymieszkę lub nosiły maskę chrześcijańskich, ogólnych ideałów politycznych. Wyprawy krzyżowe minęły, to znaczy załamała się potęga krajów łacińskich w Ziemi Świętej, lecz ponowne jej zdobycie — czyli krucjata jako koncepcja polityczna — pozostało jawnym i uznanym celem każdego chrześcijańskiego księcia. Wkrótce po roku 1300 Pierre Dubois, normandzki prawnik, napisał dwa traktaty polityczne: pierwszy z nich nosił tytuł „O ukróceniu wojen i sporów Francji" i rozwijał koncepcję powszechnego pokoju z sankcjami, bojkotami, interwencją państw neutralnych i tak dalej. Późniejszy traktat zwał się „O ponownym zdobyciu Ziemi Świętej", autor zaś postulował w nim hegemonię Francji dla dobra całego chrześcijaństwa. Był gorliwym Francuzem. Szczególnie Włosi stanowili przedmiot jego nienawiści. Uważał, że Francuzi nigdy nie dostali tego, co im się należy: logicznie rzecz biorąc Francja winna stać na czele krucjaty, papież zaś

winien swą władzę świecką odstąpić królowi Francji. Byłoby korzystne dla całego świata oddać się Francji, bo naród francuski lepiej od wszystkich innych posługuje się zdrowym rozsądkiem.

Oto więc nacjonalizm polityczny w pełnym rozkwicie. Podobnie pyszny i jaskrawy nacjonalizm ze strony Anglii natchnął pierwszy dłuższy konflikt między dwoma wielkimi państwami narodowymi Europy: Wojnę Stuletnią między Anglią i Francją.

W obu krajach świadomość narodowa krzepła wraz ze wzrostem państwa i stała się w życiu politycznym czynnikiem wyraźnie określonym. Nie było to możliwe w krajach, gdzie nie rozwinęła się władza centralna i jednolite państwo: w Niemczech i we Włoszech. W Niemczech ani monarchia ani cesarstwo nie były w stanie oddziałać jako bodziec dla powstania owocnej politycznie świadomości narodu i państwa ogólnoniemieckiego. Ostatni wielki Hohenstauf, Fryderyk II, pozwolił, by wymknęła mu się z rąk suwerenność nad niemieckimi książętami, panami i miastami. Żywe i powszechne poczucie niemieckości niewątpliwie trwało nadal, lecz załamało się w postaci lojalności wobec klanu, okolicy lub miasta, lub w postaci poczucia czysto dynastycznego które by przepoiło niezliczone jednostki, na jakie stopniowo rozsypywać się zdawało Święte Rzymskie Cesarstwo. Zatem poczucie to utraciło swój charakter polityczny, trwając tylko na intuicyjnym poziomie sentymentu, jakim otaczano *Heimat*.

Podobnie we Włoszech: zawiodły wszelkie potencjalne zalążki narodowej unifikacji politycznej. Ani stara monarchia lombardzka Żelaznej Korony, ani królestwo sycylijskie Normanów i Hohenstaufów, ani francuska wycieczka w dziedzinę polityki mocarstwowej, która zaprowadziła Andegawenów do Neapolu — nie stały się zaczątkiem silnej administracji całych Włoch i towarzyszącego jej poczucia jedności narodowej. Polityka papieska nie tylko nie pomagała rozwojowi Włoch w tym kierunku lecz raczej mu świadomie przeszkadzała. Wenecja, Genua, Florencja, Mediolan i wszystkie inne mniejsze i większe państewka miejskie nienawidziły się nawzajem i gwałtownie sobie zazdrościły. Mimo to, wśród całej tej fakcyjności, powszechna włoska świadomość narodowa rozwijała się nadal. Nazwa „Rzym" i „Italia" wciąż brzmiały echami dawnej chwały. Tradycja klasyczna była tam zawsze mocniejsza niż gdzie indziej, a tradycja ta oznaczała jedność. Równocześnie ze śmiałą polityką Filipa IV, nacechowaną zarozumiałym francuskim nacjonalizmem, odezwał się patriotyzm i nacjonalizm włoski który nigdy już nie miał zamilknąć, bo dźwięczał głosem Dantego. Ton był minorowy, bo dobywał się z ucisku: *Ahi serva Italia, di dolore ostello* (Italio, zniewolona, ty zajeździe smutków)

...Idea wyzwolonych i zjednoczonych Włoch zespoliła się ze starym marzeniem o powszechnym władztwie Rzymu. Cesarz pokojowy przyniesie Włochom jedność i spokojność, które Dante kochał nade wszystko. Światowe panowanie, *monarchia,* oto porządek, jakiego Bóg chce na ziemi. Ludność Rzymu jest przeznaczona, by wybrać cesarza. I oto Henryk VII, cesarz niemiecki, przybył aby dokonać we Włoszech dzieła pokoju i na samym początku poniósł klęskę. Umarł tam zawiedziony, lecz żyje na zawsze w jednej z najwyższych sfer Dantejskiego „Raju":

Na wielkim krześle, któregoś ciekawy,
Bo się w królewskim błyszczy dyjademie
Nim ty sam rajskie pokosztujesz strawy
Zasiędzie dusza Henryka; on ziemię
Italską przyjdzie ratować z ruiny
I niegotowe do poprawy plemię. *

W niecałe trzydzieści lat po śmierci Dantego ów ognisty, poetyczny, mistyczny patriotyzm i uniwersalizm włoski, o którym marzył Dante w swym dziele *De monarchia,* został ucieleśniony jakby w bajkowym, czarodziejskim interludium historycznym przez trybuna ludu, Cola di Rienzi, w ciągu pół roku oswobodziciela Rzymu, nawołującego do zjednoczenia Włoch i założenia uniwersalnego imperium, potem przez siedem lat wygnańca, więźnia i lichego propagandystę politycznego, który wreszcie został znów wyniesiony w Rzymie — tym razem przez politykę papieską — i na koniec zabity w rozruchach ulicznych. Ten ideał ludowy rządów, klasyczna wolność senatu i ludu, chwała Rzymu, duma z Italii i szczytne dążenie do powszechnego pokoju nie zbiegły się nigdy tak dziwnie jak w tym próżnym, wiarołomnym człowieku, Cola di Rienzi, którego jedyną wielkością było jego marzenie.

Istniały — poza bezpośrednimi kontaktami politycznymi i hierarchicznymi — dwie dziedziny, gdzie ludy Europy nieustannie stykały się ze sobą w sposób, który zmuszał je do stowarzyszania się i porozumiewania na podstawie wzajemnej ufności. Jedną z nich był handel, drugą — nauka, czyli uniwersytet. Oba czynniki — szczególnie zaś drugi — okazały się owocne dla dalszego rozwoju koncepcji narodu. W ważnych ośrodkach, które skupiały handel z całego świata, zagraniczni kupcy wiązali się w „narody". Te „narody" przyczyniały się niewątpliwie do wzmocnienia poczucia spoistości narodowej, lecz ich pole działania ograniczało się zwykle do obszaru miasta, gdzie gościły.

Działanie czynnika narodowego było znacznie silniejsze i powszechniejsze na uniwersytetach, które rozkwitły poczynając od

* Przekład Edwarda Porębowicza.

wieku XII we Włoszech, Hiszpanii, Francji i Anglii, a wkrótce znalazły w uniwersytecie paryskim swego niewątpliwego *primus inter pares*. *Studium* ceniono wysoko w wiekach średnich. Niekiedy stawiano je jako równorzędny człon trójcy obok *sacerdotium*, funkcji Kościoła oraz *imperium*, funkcji państwa. Na uniwersytecie panowała niepodzielnie władza kościelna, profesorowie i studenci byli duchownymi („klerykami"). Szkoła jako taka była ściśle międzynarodowa, a jej nauczanie w zakresie sztuk wyzwolonych, teologii, praw kościelnych i świeckich oraz medycyny nie poddawało się na ogół żadnym interesom politycznym czy narodowym. Jednak życie uniwersyteckie prowadziło od samego początku do grupowania wedle narodów. Studenci, burzliwa masa ludzi w znacznej części obcych, przeważnie biednych i zawsze młodych, stanowili element ciągłych starć z ludnością, wśród jakiej przychodziło im żyć. Często musieli polegać na sobie wzajem dla ochrony swych praw i swego istnienia. Cóż naturalniejszego, niż to, że tworzyli grupy wedle swej *natio*, albo w dawniejszym, węższym sensie okolicy w jakiej się urodzili, albo w szerszym sensie państwa lub krainy, z którymi wiązały ich prawa, język, obyczaje? Uniwersytet zapoczątkował i zogniskował organizacje narodowe. W Bolonii sam uniwersytet wyrósł w jakimś sensie ze zlepku narodowych studenckich *corporationes*, z których każda uprzednio nazywała siebie samą *universitas*. Aż do tego czasu, jak wiadomo, *universitas* znaczyło tylko wspólnota, jakiego bądź rodzaju „korporacja". Studenci bolońscy dzielili się na dwie wielkie grupy: *Cismontanes* — grupa ta obejmowała „narody" Lombardów, Toskańczyków i Rzymian, i *Tramontanes* lub *Ultramontanes*, na których składało się pierwotnie nie mniej niż czternaście różnych „narodów".

Także w Paryżu początkowe zgrupowania licznych „narodów" ułożyły się wkrótce w cztery wielkie grupy: Francuzów, Pikardów, Normanów i Anglików. Trzy z nich reprezentowały zatem regiony Francji północnej, podczas gdy grupa czwarta, *natio Anglica*, obejmowała nie tylko wszystkich przybyszów z Wysp Brytyjskich — niezależnie od tego, czy posługiwali się językiem angielskim, anglofrancuzkim czy jednym z języków celtyckich — ale musiała też pomieścić Niemców, Skandynawów, Polaków i różnych innych. Mamy tu zatem płynność pojęcia *natio*, która z czasem musiała doprowadzić do konfliktów. Dopiero w połowie XIV wieku od *natio Angliae* odszczepiła się *natio Alemanniae*, która wkrótce podzieliła się na narody górno i dolnoniemiecki.

Na uniwersytetach angielskich Oxford i Cambridge zazdrość i walki — często krwawe — które z różnych punktów widzenia

stanowiły czynnik wyróżniający „narody", były (mówiąc łagodnie) nie mniej uderzające, niż gdzie indziej. Same statuty Oxfordu postulowały oficjalny podział na dwa „narody", o dziwo, nie na podstawie różnic między Anglią, Walią i Irlandią (Szkocja nie wchodziła w rachubę) lecz wedle podziału na Anglię północną i południową. W okresie następnym wszędzie tam, gdzie rozwinęły się uniwersytety — np. na ziemiach niemieckich — przyjął się system „narodów". Były one — pod wodzą prokuratorów, wybieranych na krótko spośród młodych magistrów — najbardziej niespokojnym elementem uniwersytetu. Ten system przyczyniał się do przenikania świadomości narodowej do bardzo szerokich kół w każdym kraju i jednocześnie zachowywał międzynarodowy charakter całości.

Organizacja kościelna dawno sterowała ku pewnemu procesowi nacjonalizacji. Zwłaszcza Anglia już w XIII wieku osiągnęła wysoki stopień autonomii w sprawach kościelnych. Sami papieże pierwsi uciekli się do czynnika narodowego, przeciwstawiając go potędze kolegium kardynałów, gdy na Soborze Lyońskim w roku 1274 arcybiskupi i biskupi podzielili się na grupy narodowe, obok kardynałów i w opozycji do nich. Ostateczne głosowanie na soborze w Vienne (1311—12) odbywało się kolejno, narodami. Wydawało się, że Wielka Schizma, rozpoczęta w roku 1378 przyspieszy rozczłonkowanie Kościoła. Każdy kraj stawał po stronie papieża w Rzymie lub papieża w Awinionie. A gdy w końcu zebrał się Sobór w Pizie (1409), by odbudować jedność Kościoła, panowała już niezłomnie zasada narodowa. Formalną organizację Soboru stanowiły cztery narody — Włochy, Francja, Niemcy, Anglia. Sobór rozwiązał się, nie doszedłszy do konkluzji, by zebrać się znów po pięciu latach w Konstancji. Tam zasada narodowa wywołała poważną kontrowersję. Anglicy i Niemcy chcieli ją utrzymać. Kardynał d'Ailly był jej przeciwny. Anglia odmówiła piątego miejsca (za Aragonią na miejscu czwartym) i postawiła na swoim, bo dyplomacja Króla Zygmunta doprowadziła go do boku Anglii. Warto tu zwrócić uwagę na kilka punktów. Po pierwsze, *nationes* na soborze uważane były za przedstawicieli całej ludności swych krajów. Po drugie narody nie całkiem się pokrywały z istniejącymi państwami. Przedstawiciele Sabaudii, Prowansji i znacznej części Lotaryngii głosowali z Francuzami, chociaż wszystkie te kraje uważano wciąż jeszcze za część Świętego Cesarstwa Rzymskiego. Cóż więc charakteryzuje naród jako taki? Język, związki dynastyczne, więzy kościelne? Debatowano nad tą kwestią lecz nie osiągnięto zgody. Świtała jednak świadomość że istnieje różnica między narodami ogólnymi a narodami szczególnymi — co stało

się przedmiotem nowych sporów. Ludzie tacy jak kardynał d'Ailly zdawali sobie w pełni sprawę, jak niebezpieczne może się stać dla jedności Kościoła uznanie narodów jako składników chrześcijaństwa.

Sobór zwołany w roku 1431 do Bazylei jako ostatni z tej serii, pozwolił, by ważność zasady narodowej w kwestiach kościelnych rozpłynęła się w błahych dyskusjach. Lecz zarazem zjednoczone na powrót papiestwo pilnie zawierało kompromisy z większymi krajami, co potwierdziło jako fakt daleko już posuniętą nacjonalizację Kościoła. Dojrzewały anglikanizm i gallikanizm.

Tak więc pod koniec wieków średnich siły patriotyzmu i nacjonalizmu zdobywały coraz szerszy teren zarówno w państwie, jak w Kościele a wcale niemniejszy w życiu i kulturze mas.

II
OD RENESANSU DO ERY NAPOLEOŃSKIEJ

Łatwo było dowieść, że nie może ostać się twierdzenie, jakoby wieki średnie nie znały antytez narodowych a poczucie narodowe zrodziło się dopiero w okresie nowożytnym. Choćby i najdalej cofnąć się w głąb średniowiecza, nigdy nie zabraknie dowodów żywej świadomości narodowej a nawet wyraźnego nacjonalizmu: będą to uczucia wynikające wprost z więzi krwi, z miłości ziemi rodzinnej, ze wspólnoty języka, ze wspólnych zwyczajów i obyczajów, wreszcie — *last not least* — z lojalności wobec wspólnego suzerena. Pierwotnie takie uczucia niewiele miały wspólnego z państwem i sztuką rządzenia, a cele i problemy polityczne bodajże wcale nie wpływały na rozwój więzi narodowych. Od początku istniały więzy ściślejsze i mniej ścisłe: rzecz prosta poczucie wspólnoty było najmocniejsze w grupach węższych, lecz w każdej chwili mogła wziąć górę antyteza szersza: Francuzi przeciw Włochom lub element germański przeciw romańskiemu. Różnorodność narodowa objawiała się niemal wyłącznie w postaci kontaktów wrogich. Jednakże taka wrogość nie stanowiła sama przez się źródła głębszych konfliktów międzypaństwowych. Nie sposób twierdzić, że długotrwała wojna Francji z Anglią miała źródło w różnicach narodowościowych, lecz możliwe, że w trakcie wojny i w jej wyniku te różnice wzrosły. W średnich wiekach jedyną walkę typowo narodową stanowiły wojny husyckie między Czechami i Niemcami.

Pod koniec średniowiecza uformowane już były główne jednostki narodowe na zachód od Bałkanów, i łączyły się mniej lub więcej

ściśle ze specyficznymi strukturami politycznymi. Dzisiejsze nazewnictwo narodów przyjęło się dawno temu: Włosi, Francuzi, Niemcy, Hiszpanie, Portugalczycy, Anglicy, Duńczycy, Norwegowie, Szwedzi, Polacy i Węgrzy. W każdej z tych stref istniała nadal niesłychana różnorodność etniczna, językowa i geograficzna. Słowo „nacja" nadal oznaczało przede wszystkim węższe jednostki regionalne. Ponad ich wielością wznosiła się świadomość powszechnej jedności chrześcijańskiej (to znaczy łacińsko-chrześcijańskiej), choć grała ona rolę jedynie w sprawach kościelnych, zwłaszcza w próbach — mocno zabarwionych wówczas polityką — by znów podjąć wyprawy krzyżowe, oraz w problematyce Schizmy i soborów. Zarówno cesarstwo, które utraciło swą pozytywną potęgę, jak i papiestwo, grzęznące coraz głębiej w zawiłościach polityki międzynarodowej, przestały wpływać jednocząco na konfigurację narodową Europy. Kościół od XIII wieku sam ulegał dezyntegracji narodowej. Kościół angielski był już pod wieloma względami niezależny od Rzymu, a Kościół francuski sterował w tym samym kierunku po ostatnim z wielkich soborów. Aż wreszcie, w wieku XVI nastąpiło wielkie odpadnięcie od Rzymu, które w Anglii, w połowie ziem niemieckich, w Szkocji i w Skandynawii na stałe zakończyło bezsporne panowanie starego Kościoła, wprowadzając na to miejsce wyznania i organizacje narodowe. Nawet kalwinizm, ze swej istoty tak ponadnarodowy, dostosował się do granic politycznych w Szkocji, w Niderlandach i w Nowej Anglii.

Humanizm i renesans padły na glebę, której skład określony został w dużej mierze przez czynnik narodowy. Jakie reakcje wyniknęły z kontaktu owego czynnika z nowym duchem? Odpowiedź leży pod ręką. Jakiejże obfitości materiału, jakiegoż bogactwa obrazów, przykładów, myśli i sformułowań dostarczyła uczuciom patriotycznym i świadomości narodowej tradycja klasyczna, bogatsza teraz i o tyle lepiej rozumiana.

Nawiasem mówiąc, uczucia te czerpały ze źródeł antycznych już dawniej, nim nastał mocny i oczyszczony klasycyzm renesansu. W wielu krajach duma narodowa już od kilku wieków szczyciła się pochodzeniem trojańskim, od Priama lub Anchizesa. Dla każdego domu królewskiego, chlubiącego się starym rodowodem, literatura dworska hodowała imponujące drzewa genealogiczne, zakorzenione aż w herosach Ilionu. W swoim czasie Wergiliusz dla chwały Rzymu przesunął akcenty kultu bohaterów z Achillesa i Agamemnona na Eneasza. Przez szacunek dla Wergiliusza chrześcijański Zachód był również pro-trojański. Uderzający to przykład, jak wielka bywa siła koncepcji literackiej.

Humaniści z pogranicza wieków XV i XVI, ze swą niezmiernie poszerzoną i pogłębioną wiedzą o starożytności, nie potrzebowali już barwnych zmyśleń o bajecznych książętach, by odwoływać się do klasycznej świetności. Historyczne punkty odniesienia, o wartościach bardziej autentycznych, znajdowali w Liwiuszu, Cezarze, Strabonie i Tacycie. Korzenie większości ludów sięgały istotnie czasów rzymskich, toteż narodowego szlachectwa przestano szukać wśród potomków Priama, odnajdywano je wśród Helwetów i Allobrogów, a nawet wśród Gotów i Swewów. Zresztą tradycja klasyczna dawała więcej, niż tylko dumę z odległych przodków. Historycy greccy i rzymscy nauczyli pokolenie renesansowe, co znaczyły ongiś zmysł polityczny i cnota obywatelska — i co by mogły znów oznaczać. Rzymskie pojęcie *patria* odzyskało pełny swój dźwięk. Słowo *patria*, jakeśmy to widzieli, miało w łacinie średniowiecznej sens podwójny: z jednej strony oznaczało królestwo niebieskie, z drugiej strony rodzinną okolicę. U schyłku wieków średnich tłumaczono je już terminem „ojczyzna" zarówno w języku holenderskim (*Middle Dutch*) jak i w językach niemieckich (*Middle High and Low German*), lecz jedynie w sensie religijnym. Słowa *patrie* zaczęto również używać w języku francuskim, nadając mu znaczenie pełniejsze, niż dawniej. Ciekawe, że początkowo termin ten spotkał pewne opory. Charles Fontaine wyrzucał Joachimowi du Bellay: *Qui a pays n'a que faire de patrie: patrie* należy do nowotworów z gatunku *corruptions italiques.* W pewnym sensie Fontaine miał rację, lecz słowo i tak się zakorzeniło.

Zdawać by się mogło na pierwszy rzut oka, że humanizm, entuzjastycznie pragnąc wskrzesić wielkość Rzymu i chwałę Grecji, musi gardzić podziałem Europy na rojowisko narodów, jako barbarzyńskim odstępstwem od starożytnych ideałów. Sądzić by można, że te ideały dyktują humaniście pewien kosmopolityzm, w sensie postawy intelektualnej wobec kwestii politycznych. Rozpad na narody winien mu się wydawać niestosownym zakłóceniem prawdziwej cywilizacji. A czyż religia chrześcijańska nie patrzy na rzecz podobnie? Zdawałoby się, że z zasad humanizmu winna bezpośrednio wynikać siła międzynarodowego lub ponadnarodowego spoiwa.

Taki był właśnie punkt widzenia humanisty, którego sława miała sięgnąć najdalej i trwać najdłużej, Erazma z Rotterdamu. Pisze on: *Każdego kto wtajemniczony został w święte, wspólne wszystkim dziedzictwo Muz, uważam za rodaka* (*homopatrida*). Lub gdzie indziej: *Wobec wszystkich prawie narodów jestem — jak się to mówi — niezapisaną kartą...* Erazm drwi z narodowego

samouwielbienia, które obraca naród przeciw narodowi i miasto przeciw miastu, *tak, że każdy uważa wszystkich innych za barbarzyńców*... We Francji głoszą, *że Bóg jest po stronie Francuzów, w Anglii i w Hiszpanii, że to nie cesarz lecz sam Bóg wiedzie wojnę* i tak dalej. Ten stanowczy antynacjonalizm może oczywiście doskonale iść w parze ze szczerym przywiązaniem do kraju rodzinnego. Słowo ojczyzna ma w ustach Erazma dźwięk czuły, chociaż widać pewne wahanie w sposobie posługiwania się tym terminem. Czasem stosuje się on do Holandii, *mea Hollandia*, jak wciąż ją nazywa Erazm, mimo nieustannego potępiania holenderskiego charakteru narodowego. Pisze też Erazm, że wysoko ceni *patriae pietas*. W innym miejscu używa terminu *patria* dla całych Niderlandów pod panowaniem Karola V. Podówczas nie ustaliło się jeszcze imię własne dla tego skupiska regionów, czy to w tekstach Erazma czy innych pisarzy. Podobnie jak wielu jego współczesnych, jednostkę polityczną nazywał on Burgundią. Wydaje się że w ostatnich latach życia Erazm łączył słowo *patria* przede wszystkim z Brabantem, gdzie miał nadzieję życia dokonać.

Ten intelektualny kosmopolityzm i umiarkowane poczucie patriotyczne Erazma stanowiły jednak wśród humanistów raczej wyjątek, niż regułę. Może się to wydać dziwne, lecz dla większości z nich odurzający smak starożytności zrodził nastrój nieokiełzanej samoegzaltacji narodowej, która mogła znaleźć w postawie starożytnych pożywkę co najmniej równie bogatą jak kosmopolityzm. Erazm pokpiwał łagodnie z nacjonalistycznych uczuć francuskich swego uczonego przyjaciela, Wilhelma Budé: *Całkowite twoje oddanie się ojczyźnie znajdzie cześć u wielu, a wszyscy je chętnie rozgrzeszą, chociaż moim zdaniem bardziej filozoficznie jest stosunki nasze z ludźmi i rzeczami stawiać w takiej perspektywie, by cały świat traktować jako wspólną ojczyznę nas wszystkich*. Lecz Budé — jak wszyscy niemal humaniści — pozostał niezmiernie uczulony na kwestię narodowego honoru. We wstępie swoim do *Listu do Galatów*, Erazm zrobił aluzję do początku rozdziału trzeciego: *O nierozumni Galaci*. Zapewne ma na myśli Francuzów — zdecydował Budé i uznał za właściwe poczuć wielką urazę. Kiedyś Erazm podał kilka przykładów na powiedzenia ironiczne: *Scytham eruditum, negociatorem integrum, Poenum fidum, Italum bellacem*. Mieliżby Włosi nie być wojowniczy? — przodkowie Czarnych Koszul nie pozwolą na takie *dicta*: wyniknęła z tego zaciekła wojna papierowa, która przyniosła Erazmowi niezliczone kłopoty.

Niezmiernie wrażliwy patriotyzm i nacjonalizm Renesansu

brzmiał tonem całkiem innym, niż w średniowieczu. Związał się on teraz ściśle z pewną polityczną koncepcją jedności narodowej i narodowego interesu. Wysławiał się w języku uczonym, klasycznym. Świadomie hołubiły go również literatura, jak i rządy. Dysponował dobrze zaopatrzonym arsenałem historycznych przykładów i porównań z wszelkich minionych epok. Wśród intelektualistów powstawało już coś na kształt opinii publicznej w sprawach bieżącej polityki europejskiej. Warto na przykład przeczytać dowcipny wymysł Tomasza More'a, który w swej *Utopii* wyobraża sobie, jak bierze udział w ściśle tajnym posiedzeniu rady króla Francji. Król zastanawia się wraz ze swymi doradcami, jakich by użyć fortelów i wybiegów, by utrzymać Mediolan i odzyskać Neapol, by następnie już to podbić Wenecję wojskiem francuskim, już to wyprowadzić ją w pole tymczasowym przymierzem, oraz by całe Włochy i całą Burgundię (czyli Niderlandy) poddać Francji, tym bardziej zaś inne kraje, których ziemie dawno już w myślach swoich zajął. Zdaje się, że More istotnie patrzył na politykę francuską, jako na takie przebiegłe dążenie do narodowej hegemonii Francji nad Europą, dążenie całkiem zgodne z *Księciem* Machiavellego (pisanym współcześnie z *Utopią*).

Podczas gdy we Francji, Anglii i Hiszpanii świadomość narodowa mogła się rozwijać w ścisłym związku z silnym państwem, z ugruntowaną jego jednością i centralną administracją, sytuacja wyglądała całkiem inaczej na ziemiach niemieckich. Cesarstwo dawno już przestało być czynnikiem zespalającym, cóż dopiero jednoczącym. Jednostki polityczne, do których przywiązywały się uczucia narodowe mnożyły się bezustannie, poczynając od wielkich kompleksów, takich jak Bawaria, Brandenburgia i Saksonia, często dalej się rozdrabniających, kończąc na licznych, zwykle całkiem nieznacznych cesarskich miastach. W niemieckiej świadomości narodowej przewagę miały nadal czynniki stanowiące luźne jej spoiwo, takie jak poczucie klanowe czy regionalne, wspólnota języka lub wierność wobec panującego. A jednak ponad tymi częściowymi wcieleniami niemieckiej świadomości istniał nadal ogólnoniemiecki zapał narodowy, w który wstąpiło teraz nowe życie. Nie robił on różnicy między Sasem i Szwabem, między językiem dolno- czy górnoniemieckim. Ów zapał karmił się pamięcią przeszłości i marzeniami o przyszłości, oba zaś czynniki nabrały rumieńców przez znajomość literatury klasycznej. Nowy niemiecki patriotyzm i nacjonalizm nie wyszedł poza krąg pisarzy i poetów a wyraził się obficie w pismach humanistów. Dawny termin *Germania* nabrał nowej treści, jako nazwa rozległych ojczystych obszarów.

Nazwa, to rzecz o wielkim znaczeniu dla wszystkiego, co ma związek ze świadomością narodową. Imię *Germania* nadali Niemcom Rzymianie. Język potoczny zawsze poprzestawał na słowach *deutsch, diets,* dla nazwania języka, kraju i ludu. Znaczyły one tyle, co „narodowy", „rodzimy". Do Włoch termin ten dotarł w postaci *tedesco*. Francuzi i Hiszpanie nazywali Niemców *Allemands, Alemanes*; łacina średniowieczna stworzyła słowo *Teutonicus,* na pół z *diutisc, deutsch,* na pół z reminiscencji klasycznych. Termin *Germania* przetrwał tylko w użyciu kościelnym, póki humanizm nie wlał weń nowego, pełnego życia. W terminie tym zabrzmiała teraz nie tylko duma ze średniowiecznej przeszłości, tchnącej imperialną chwałą, zabrzmiało też przejęcie się mitycznym, pierwotnym okresem pradawnego germańskiego bohaterstwa i niewinności. Obcowanie z *Germanią* Tacyta wydało owoce. Erazm zawarł znajomość z owym rozdętym, uczonym patriotyzmem, gdy podczas pierwszego pobytu Rotterdamczyka w Bazylei, niemieccy humaniści zasypali go chwalbą i hołdami. Dla nich Erazm był Niemcem, który przewyższył Włochów, i to czcili w nim ponad wszystko. Żarliwie pragnęli, by oświadczył bez osłonek, że jest jednym z nich. Erazm, zaskoczony i ujęty, początkowo dostroił się do nich całym sercem. Napisał do Wimpfelinga *Germanus Germano,* jako Niemiec do Niemca, że się z nim stowarzysza *z ową prostą niemiecką prawdomównością, która jest im wspólna*. Wkrótce jednak niemieccy jego przyciele zapędzili się zbyt daleko. Erazm poczuł, że ten ton nie przystoi jego internacjonalnym przekonaniom. Poza tym nie chciał się narazić na niezadowolenie swoich przyjaciół francuskich, którzy byli równie zagorzałymi nacjonalistami, jak ci niemieccy zapaleńcy. I znowu pisał do Wilhelma Budé: *nostra Gallia*. Naszły go uczone skrupuły czy jednak — na podstawie dawnych porachunków — nie powinno się uważać, że jego Holandia należy raczej do Galii, niż do Germanii? Im bardziej ciągnięto go z obu stron, tym mniejsze miał chęci, by opowiedzieć się za jedną z dwu narodowości. Wycofał się zatem w swój sceptyczny kosmopolityzm, uzasadniony zarówno z klasycznego jak i z chrześcijańskiego punktu widzenia, oświadczając, że dla uczonego różnice między krajami znaczą niewiele, i w końcu nawet zaprzeczając, jakoby — mieszkając w Bazylei — żył w Niemczech: twierdzenie jego z pewnością nie było wówczas uzasadnione ani konstytucyjnie, ani geograficznie.

Od zarania czasów nowożytnych poczucie narodowe zajmowało w historiografii mniej lub więcej oficjalnej miejsce coraz to szersze, jako jej składnik i jako bodziec. Epoka renesansu namiętnie

się interesowała prawdziwie historyczną znajomością swego kraju i narodu. Zapragnięto czegoś lepszego, niż mogły dać stare kroniki, i czegoś więcej. W braku lepszego materiału, nowonarodzona sztuka drukarska zwróciła się początkowo ku dawności. Opublikowano produkty takie, jak holenderską *Divisiekroniek* czy *Grandes chroniques de France*, kompilacje i wypisy bez żadnej wartości krytycznej, reprezentujące ostatnią fazę historiografii średniowiecznej i zarazem pierwszą — nowożytnej. W pewnym sensie wydawcy i czytelnicy, mimo wciąż bardzo ograniczonej ich ilości, wyprzedzali twórczość naukową. Przez jakiś czas przykładem i szkołą nowego badania historii pozostały dla innych narodów Włochy. Już od XIV w. historiografia ich miała — dzięki Villaniemu i jego kolegom — poziom wysoki, a historię Włoch łączył ze starożytnością klasyczną związek o wiele bardziej bezpośredni, niż historię Francji czy Anglii. Już przed rokiem 1500 rozwinęły się we Włoszech wiedza historyczna i krytyczna dociekliwość. W rezultacie nowi władcy Francji i Anglii, Ludwik XII i Henryk VII, którzy lepiej od kogo bądź zdawali sobie sprawę z wartości jaką mają dla państwa należyte badania historyczne, ściągnęli sobie historiografów z Włoch. Zadaniem ich stało się dostarczenie ścisłego i szczegółowego obrazu dziejów krajowych, na którym by autorytet królewski mógł położyć pieczęć oficjalnej ważności. Weroneńczyk, który otrzymał takie zamówienie od króla Francji w roku 1499 zwał sam siebie Paulus Aemilius. Polidor Wergili był tym humanistą z Urbino, który zaciągnął się jako historiograf w służbę króla angielskiego, w roku 1507. Obaj wyprodukowali obfite pisma łacińskie: Paulus Aemilius w chwili śmierci zostawił dziesięć tomów nieukończonego dzieła *De rebus gestis Francorum*, ten drugi — dwadzieścia sześć ksiąg *Anglicae historiae*. Owa historiografia narodowa pod egidą rządową dawała oczywiście historię wziętą na wędzidło, lecz nie ściągano go zbyt silnie. Jeśli tylko respektowali mit narodowy, który już od dawna stanowił perłę korony, szperacze mogli z całkowitą swobodą rozwijać swoje krytyczne sprawności. Aemiliusowi udało się odrzucić między bajki kwestię trojańskiego pochodzenia; nie wspomina on ani o gołębicy, przynoszącej krzyżmo w czasie chrztu Klodwiga, ani o Rolandzie. Tudorowie, których pracowitość dynastyczna była znacznie świeższa i mniej solidna pilnowali swego historiografa nieco staranniej. Polidor Wergili przekazuje baśń o Brutusie i legendę o królu Arturze, lecz równocześnie daje krytyczną relację o początkach Anglii, nic nie mówiąc o tym, którą wersję uważa za prawdziwą.

Nie ulega wątpliwości, że te fundamentalne dzieła, doskonałe z wielu punktów widzenia, walnie się przyczyniły do określenia

i wzbogacenia świadomości narodowej, mimo że ich znajomość z pierwszej ręki miało tylko szczupłe grono. Świadomość narodowa coraz bardziej zyskiwała pieczęć ultralojalnej doktryny politycznej oraz podpartą autorytetem tradycję. Gdy humanizm przeniknął do poziomu tych sfer, którym nie starczało ani czasu ani wiedzy, by czytać uczone traktaty łacińskie, lecz które pragnęły jednak nowego poglądu na historię jako taką, przyszła kolej na autorów piszących w swoich językach — jak Holinshed w Anglii czy Belleforest we Francji. Jeśli losy dały im sławę trwalszą, niż uczonym ich poprzednikom, Paulusowi Aemiliusowi czy Polidorowi Wergilemu, to nie ze względu na wyższe ich zasługi, lecz dlatego, że będzie z nich czerpać Szekspir. Wraz z przechodzeniem od łaciny ku językom narodowym, wartość krytyczna spada natychmiast do staroświeckiego poziomu jakichś *Grandes chroniques* czy tego typu utworów. Na pierwszy plan wybijają się teraz mocniej treści narodowo-polityczne. Bernard du Haillan, nadworny historiograf Karola IX, szedł w ślady Aemiliusa, lecz baśnie i legendy narodowe, które pominął był humanista, włączy w swoje dzieło, co prawda nie tając swego na ich temat sądu. Musiał bowiem zaspokoić już nie owo pilne i czyste pragnienie rzetelnej wiedzy, jakim ożywione było starsze pokolenie humanistów, lecz smak literacki, który domagał się rozległych, wielobarwnych widowisk, smak czytelników przygód Amadisa (owej ultraromantycznej konfekcji romansowej), smak szlachetnych rycerzy i dwornych *beaux-esprits*. Tak więc du Haillan uderzać musiał w strunę romantyczną i bohaterską, musiał raz jeszcze składać hołd ideałowi rycerskiemu, choćby i przebrzmiałemu. W rezultacie nie przyczynił się do rozwoju wiedzy historycznej, ale wniósł wkład w ewolucję francuskiego wyobrażenia o tym, jakie miejsce zajmuje Francja wśród innych narodów.

Renesans dał patriotyzmowi i poczuciu narodowemu tę — by tak rzec — pełnię, trwałość, kwitnące kolory i potężne tętno życia, które promieniują również z jego sztuki, z myśli, jaka zeń wyrosła, i ze stosunków międzyludzkich, jakie uformowały się w tej epoce. Zanim przejdziemy do wieków mniej dawnych, muszę zrobić pewną dygresję. Śledząc zjawiska, które nas tu obchodzą, sięgaliśmy jak dotąd do przypadków, kiedy punkt wyjścia rozwoju narodowego zdawał się całkiem oczywisty, czy to były obronne granice wytyczone przez naturę, czy dawne związki etniczne i językowe, czy monarchia, opromieniona starą tradycją. Jednakże widzimy również takie przypadki formułowania się narodów, kiedy końcowy produkt w postaci narodu i państwa wydaje się jedynie rezultatem

kapryśnego zbiegu historycznych okoliczności. Tu leży możliwość nieporozumień. Przy bliższym spojrzeniu okazuje się, nawet w tamtych wypadkach kiedy punkt wyjścia zdawał się oczywisty, że ewolucja nie była wcale tak nieuchronna, jak się tego lubimy dopatrywać. Nie istnieją w historii procesy ustalone raz na zawsze.

Wśród takich zjawisk, gdzie nie sposób opisać w kilku słowach punktu wyjścia ewolucji narodowej, widzimy dzieje Niderlandów i Szwajcarii. Na pierwszy rzut oka czynnikiem decydującym dla nich obu wydają się warunki naturalne. Ale to wielkie uproszczenie problemu. Konfederacje regionów alpejskich wcale nie musiały doprowadzić do oderwania się od Świętego Cesarstwa Rzymskiego; w żadnym wypadku nie było to ich celem. W swej istocie nie różniły się wcale od lig miejskich czy klasowych w Niemczech południowych, w trzynastym i czternastym wieku. Jedne i drugie ligi stanowiły związki *ad hoc*, zastępujące brak skutecznej władzy centralnej. W nieco odmiennych warunkach ligi szwajcarskie, podobnie jak ligi niemieckie, straciłyby wkrótce sens i znowu by zniknęły. Mało jest tworów politycznych, które by powstały w sposób tak przypadkowy i nie przewidziany jak Konfederacja Szwajcarska, wyrastająca najpierw ze skupiska kantonów germańskich, do których następnie przyłączyły się kantony romańskie. Nic lepiej nie dowodzi elastyczności pojęć „naród" i „ojczyzna", niż zwarta społeczność szwajcarska: trzy grupy językowe a przecież jeden naród, uczestnictwo w trzech grupach kulturowych a przecież brak skłonności do rozsypki, w dodatku zaś kantony jako całość nie grawitują wokół jednego ośrodka kulturalnego lecz wokół pięciu czy sześciu takich ośrodków.

O powstaniu i rozwoju narodowej świadomości holenderskiej będę mówić krótko: wiele razy się na ten temat wypowiadałem. Warunki naturalne zapewniały tu zrastanie się różnych regionów w jedną całość wcale nie lepiej niż w Szwajcarii. Ta grupa nisko leżących rozłogów nie miała wyraźnych granic ani od wschodu, ani od południa. Sytuacja językowa ciążyła ku dwoistości, sytuacja ekonomiczna, polityczna i kulturalna — znacznie bardziej ku jedności. Mimo to jedność dokonała się dwakroć jedynie w wyniku działań polityki dynastycznej i międzynarodowej, i dwakroć się rozpadła. Linia, dzieląca republikę Zjednoczonych Prowincji od Niderlandów Hiszpańskich, była niby pęknięcie dzbana. I znów widzimy elastyczność pojęcia narodu. W miejsce jednego narodu pojawiły się na tych terytoriach dwa: północny — utwierdzony w swojej solidnej jednorodności etnicznej (uczciwszy uszy Fryzów) i w głęboko zakorzenionym przywiązaniu do losów dynastii orańskiej; południowy, obciążony bolesnym dualizmem Flamandów i Wa-

lonów, silny jednak dzięki świetnym swoim osiągnięciom we wszystkich niemal dziedzinach kultury. Jeśli chodzi o Austrię, którą można nazwać dyplomatycznym ośrodkiem Europy co najmniej przez dwa wieki, kwestia narodowości wygląda bardziej zawile, niż w Szwajcarii, Belgii czy Holandii. Droga Austrii do jedności i potęgi niezawisłego państwa bierze początek w dynastii Habsburgów. Wschodnia marchia Niemiec we wczesnym średniowieczu, etnicznie rzecz biorąc bawarska, Austria, szybko jęła przeważać wśród terytoriów Świętego Cesarstwa Rzymskiego, naprzód jako marchia, potem jako księstwo, a ze względu na swą pozycję peryferyczną bardzo wcześnie stała się swoistym ośrodkiem cywilizacji niemieckiej. Korona cesarska przypadła Habsburgom najpierw przelotnie koło roku 1300, potem na dobre w wieku XV. Opletli oni księstwo austriackie łańcuchem ziem dziedzicznych; bez żadnych podstaw prawnych wynieśli się ponad wszystkich innych książąt niemieckich za pomocą tytułu arcyksięcia, zaś jako królowie Czech stali się pierwszymi wśród elektorów. Cały ten wzrost Habsburgów odbywał się w ramach Świętego Cesarstwa Rzymskiego, nawet wówczas (z jednym jedynym wyjątkiem), kiedy przypadło im w udziale dziedzictwo burgundzkie. Ten wyjątek był jednak ważny: mowa o bogatej Flandrii, lennie korony francuskiej i najcenniejszej części burgundzkich włości. Właśnie dzięki Flandrii Habsburgowie stali się potęgą rzeczywiście międzynarodową a posiadanie jej wywołało spór między Habsburgami a Francją, który przez kilka wieków dominował nad polityką europejską. Wreszcie zaś, jakby jeszcze mało zebrało się materiału do kłótni, doszło do unii Austrii z Hiszpanią, a potem do nabycia korony węgierskiej, żałośnie co prawda nadwyrężonej przez podboje tureckie. W rezultacie około połowy wieku XVI Austria stała się największą i najbardziej kosmopolityczną potęgą w Europie. To wcale nie znaczy, że można było wówczas mówić o narodzie austriackim. W promieniach cesarskiego tytułu zgromadziło się mnóstwo różnych czynników narodowych i dynastycznych: chwilowo nic więcej. W tej międzynarodówce, jak można słusznie nazwać władztwo Habsburgów z lat 1600, element niemiecki przestał wyraźnie górować wśród Burgundczyków, Holendrów, Włochów, Czechów, Węgrów i innych.

Wojna Trzydziestoletnia przyniosła nie tyle wzrost chwały Habsburgów, ile zaostrzenie chronicznego ich konfliktu z Francją. Mimo to Austria nieco później przyjęła na siebie zadanie w skali europejskiej, które miała wypełnić wspaniale: oparła się Turkom, gdy po raz ostatni ujawnił się ich zaborczy imperializm, i odparła ich najazd. Konstelacja europejska rzadko lśniła takim internacjonalizmem jak w roku 1683, kiedy Niemcy i Polacy wspólnie odepchnęli

Turków od bram Wiednia, i wkrótce potem, kiedy francuski książe Eugeniusz Sabaudzki wygrał dla cesarza niemieckiego bitwę, która raz na zawsze wyzwoliła Europę od tureckiego niebezpieczeństwa. Ta stanowcza polityka doprowadziła do tego, czego nie potrafiła zdziałać najbardziej nieokiełzana ekspansja potęgi habsburskiej za Karola V: Austria Marii Teresy stała się państwem i ojczyzną. Mimo całej różnorodności etnicznej umiała ona budzić uczucia narodowego przywiązania i lojalności. Na łonie owej „szczęśliwej Austrii", w cesarskim Wiedniu, cywilizacja niemiecka dosięgła swych szczytów w osobach Mozarta, Haydna, Beethovena i Schuberta.

Jednakże kres potęgi Austrii czaił się już w jej ścisłych, nierozerwalnych związkach z Niemcami: konflikt austriacko-pruski, odcięcie Austrii od nowego cesarstwa, przymierze, którego wynikiem stał się rok 1918, wreszcie *Anschluss*. Tragiczny problem, czy zostać częścią Niemiec czy też zachować niezależność u ich boku, został na czas jakiś rozwiązany, a międzynarodowa potęga, która zespalała — choćby i nieskutecznie — tę najmniej okrzepłą część Europy, upadła.

Czasy Karola V, Filipa II i Elżbiety doprowadziły do pełnego rozkwitu zjawiska ojczyzny i narodu. Oba te pojęcia złączyły się teraz ściśle z pojęciem potężnego państwa i silnego rządu. Epoka skłaniała się wszędzie ku władzy absolutnej i absolutystycznym formom administracji. Majestat korony albo praw wynoszony był pod niebiosa przez styl życia kontrreformacji i baroku. Postać panującego nabrała boskiego prawie blasku. Istota państwa i narodu zdawała się niemal bez reszty wyrażać w podniosłym dostojeństwie krwi królewskiej. Polityka władców szesnastowiecznych była przede wszystkim polityką dynastyczną. A może jeszcze trafniej mówić by można o polityce korony, bo władcą powodowały nie tyle materialne interesy dynastii jako takiej, ile raczej koncepcja ogólnonarodowa, świadomość zadania — zadania takiego, w którym bezpośrednie interesy kraju i jego ludności skrywał bardziej lub mniej blask korony. W kształtowaniu tej polityki grało niewątpliwie ważną rolę niejakie rozumienie ekonomicznych interesów kraju, lecz rzadko wznosiło się ono do wyżyn świadomego politycznego dążenia ku zamożności, praworządności i kulturze. W teorii celem panującego było zapewne dobro powszechne. Zwroty takie, jak *res publica* czy *salus publica* dawno już należały do słownika rządzących. Jeszcze w średniowieczu autorzy uprawiali rodzaj literacki „zwierciadeł dla panujących": były to traktaty opisujące zadania i obowiązki władcy. Lecz ten rodzaj literacki zrodził więcej kwiatów klasycznej wymowy i chrześcijańskiej moralności, niż zrozu-

mienia dla powiązań ekonomicznych i społecznych. Polityczne przewodniki, takie jak *Książę* Machiavellego lub pisma Jean Bodina czy tzw. monarchomachów, wyrosły mniej lub więcej z tradycji owych „zwierciadeł". W praktyce jednak władcy i mężowie stanu sterowali nadal państwowymi nawami przy pomocy niezmiernie prymitywnych kompasów politycznych. Kalkulacje były nadal niezdarne i krótkowzroczne, a środki (może z wyjątkiem intryg i przekupstwa) ograniczone i mało skuteczne. Kiedy pod kątem dokonań intelektualnych badać politykę taką, jak Filipa II lub ostatnich Walezjuszów, to — nie ujmując przywódcom talentu — trudno nazwać ich działalność inaczej niż partaczeniem materiału, którego ani się nie rozumie ani się nad nim nie panuje.

W wieku XVII ideologia — lub może bezpieczniej rzec: frazeologia — rozbudzenia patriotycznego i świadomości narodowej stroiła się wesoło w rozmaite barwy i ozdoby pożyczone od starożytności. Wystarczy przypomnieć wszystkie motywy klasyczne w terminologii literackiej Vondela. Wśród postaci klasycznych występowała jedna, której nazwę szczególnie ukochano: *pater patriae*. Ten honorowy tytuł stosowany bywał nie tylko dla głów koronowanych: tradycja rzymska uformowała go w duchu republikańskim i chciała nim obdarzyć Cycerona. W ogóle cała ikonografia patriotyzmu rzymskiego i greckiego odnosiła się znacznie lepiej do tych kilku struktur politycznych, które nadal opierały się na wolnościach obywatelskich i dobrowolnych związkach niż do ostentacyjnego majestatu okrzepłych absolutyzmów. Odkąd Konfederacja Szwajcarska ukryła się w głębokim cieniu po krótkim okresie bohaterskiej chwały, odkąd Wenecja i Genua stopniowo skostniały, polityczny ideał wolności podtrzymywała przede wszystkim młoda Rzeczpospolita Holenderska i ona to była w pełni podatna na klasyczne pojęcie patriotyzmu. Honorowa nazwa *pater patriae* była tu na miejscu bardziej niż gdzie indziej. Jeśli gdziekolwiek rozumiano słowo *patria* w sensie starożytnym, to właśnie w Niderlandach, i jeśli kiedykolwiek odczuwano wzruszenie zawarte w tym słowie, to wśród tych, którzy wracali do „słodkiej Holandii" po niekończących się trudach i niebezpieczeństwach, jakie towarzyszyły wędrówkom i życiu w tropikach.

Lecz dla Holendra łączą się z samą istotą dziejów jego kraju nie tylko słowa *patria* i *pater patriae*. Istnieje także słowo *patriota:* na długo przedtem nim schyłek wieku XVIII zrobił z tego słowa gwałtownie polemiczny slogan partyjny zabrzmiało ono w haskim Binnenhofie tonem, który utrwalił je w dziejach Holandii niby dłuto w kamieniu, zabrzmiało z ust sługi państwa, gdy rzekł w ostatniej

swojej godzinie: *Ludzie nie wierzcie, że jestem zdrajcą; postępowałem zbożnie i uczciwie, jak dobry patriota, i tak też umrę.*

Zdanie Jana van Olden Barneveldta z roku 1619 wystarczy nam, by dowieść wagi, jakiej nabrało w siedemnastowiecznym języku holenderskim słowo patriota. Przyszło ono wraz z humanizmem, wzięto je z łaciny, początkowo w sensie rodaka kompatrioty. Wkrótce zaczęło oznaczać również miłośnika swej ojczyzny. Słownik holenderski Kiliaena z roku 1574 podaje oba znaczenia: rodak oraz *patriae amans*. Na samym początku holenderskiego powstania przeciw Hiszpanii termin ów staje się imieniem stronnictwa, zwykle w zwrocie *goede patriotten* („dobrzy patrioci"). Przeciwstawiano patriotów partii prohiszpańskiej czyli prokrólewskiej, byli zatem praktycznie tym samym, co „żebracy morscy", a w każdym razie co zwolennicy księcia Orańskiego. Warto zauważyć że francuski *patriote* wszedł w powszechny użytek znacznie później, choć można kilkakrotnie znaleźć to słowo w wieku XVI w zwrocie *bons patriotes*. Książę de Saint-Simon chwalił Vaubana jako patriotę za jego dążenie by wprowadzić do państwa reformy: wskutek tego Rousseau przypisał mu stworzenie tego słowa. Inni twierdzili, że przyszło ono z języka angielskiego. Tymczasem termin *patriot* stopniowo nabrał w Anglii szczególnego znaczenia: „przyjaciel wolności". Pewne grupy czy fakcje, które dążyły tam do reform w administracji państwowej już w XVII wieku lubiły zwać się patriotami. Słowo uzyskało sankcję owego znaczenia „przyjaciel wolności", gdy lord Bolingbroke wydał około roku 1738 swoje broszury polemiczne atakując politykę zrutynizowanego bezruchu, jaka cechowała przewlekłe rządy Walpole'a. Jedna z broszur miała tytuł *Król Patriota*, druga — *O duchu patriotyzmu*. Apelowały one do osobistego autorytetu króla i do ducha ludu przeciw sztywnej arystokracji parlamentarnej. Można by tu mówić o autentycznym nacjonalizmie a nawet, jeśli kto chce, o przedsmaku faszyzmu. Jednak Bolingbroke — postać w stylu Alcybiadesa — nie był człowiekiem, który by mógł trwalej wpłynąć na angielską opinię publiczną. Termin patriota wkrótce okryto w Anglii śmiesznością i wyświechtano. *Patriotyzm jest ostatnim schronieniem łotra*, powiada doktor Johnson do Boswella. A jednak to właśnie znaczenie słowa patriota, „przyjaciel ludu" albo „przyjaciel wolności", przeniknęło teraz do Francji, by na koniec w kontrowersjach społecznych republiki holenderskiej służyć członkom Stronnictwa Patriotycznego z ich pirogami na głowach i piankowymi fajkami.

Tak więc pojęcie „patriota" przesunęło się z dziedziny serdecznego przywiązania do ojczyzny w dziedzinę walki politycznej o wolność ludu, o równość przed prawem, o reformę państwa, o po-

stęp społeczny i — rewolucję. W rezultacie jednak pojęciu temu zaczęło grozić oderwanie się od pierwotnych jego korzeni, czyli od kraju rodzinnego, od instynktownej skłonności do rodzinnej ziemi; bowiem ów ideał wolności przestał polegać na zachowywaniu tradycyjnych swobód narodowych, zapragnął natomiast szerzyć w całym świecie szczęśliwość i społeczną doskonałość. Powstało pewne napięcie między praktycznymi pojęciami politycznymi państwa i narodu z jednej strony, a z drugiej strony ogólnym ideałem, jakim była miłość ludzkości i obywatelstwo całego świata: racjonalnym i wrażliwym mózgom XVIII wieku realizacja tego ideału wydawała się świtać za progiem jutra. Wyglądało na to, że naród i ojczyzna przeznaczone są, by wcielić się w harmonię i jedność rodziny człowieczej. Gdzież było miejsce na jaki bądź nacjonalizm w optymistycznym obrazie przyszłości, jaki malowali „filozofowie"? A jednak miejsce znalazło się mimo wszystko, po prostu dlatego, że refleksje tych, co szukają mądrości, rzadko bywają tak zwarte, jakby to suponowały ich myślowe systemy. Dla dwóch przywódców myśli społecznej tej epoki, Monteskiusza i Jana Jakuba, pojęcie konkretnych narodów czy ojczyzn nie wysuwało się na pierwszy plan. Monteskiusz w swoim *Duchu praw* myślał bardziej w kategoriach etnicznych i socjologicznych, niż politycznych. Rousseau wypowiadał się najchętniej w abstrakcyjnych rozważaniach o życiu społecznym i jego organizacji politycznej. Mimo to, nawet w systemie *Contrat social*, podmiotem wolnej społeczności, wyrazicielem woli powszechnej nie mogło być nic innego, jak tylko dana, konkretna siła — państwo czy naród. W rezultacie właśnie Rousseau, w swoich *Considérations sur le gouvernement de Pologne* (1772), sformułował program polityki prawdziwie narodowej. Uważał w tym dziele, że celem prawa jest stworzenie narodowo uświadomionego ducha społecznego, a celem wychowania — pielęgnacja w sercach ludu moralności narodowej i narodowej tradycji.

W myślach epoki, która spieszyła ku Wielkiej Rewolucji walczyły o pierwszeństwo dwie koncepcje: mglisty ideał powszechnego braterstwa, ludzkości i tolerancji, nadzieja na społeczność pokojową, która znajdzie szczęście w powszechnej wolności i życiu zgodnym z naturą — oraz niemniej silna skłonność do wszystkiego, co łączy się z własnym krajem i własnym narodem. Wybuchła Rewolucja: usta nadal głosiły powszechne dobro cnoty i miłość rodzaju ludzkiego, lecz zbrojna pięść uderzyła dla ojczyzny i narodu, a serce było z pięścią. Czynniki *patrie* i *nation* nigdy jeszcze nie miały tak silnego wpływu jak w latach 1789—1796. Fakt ów potwierdza jedynie, że natura zawsze okazuje się silniejsza od teorii. Tymczasem ludziom wciąż się zdawało, że działają zgodnie z teorią. Zgroma-

dzenie Narodowe uznało za najpilniejszy swój obowiązek sformułowania *Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela*. Proszę zauważyć, że człowieka postawiono na pierwszym miejscu, obywatela na drugim. Lecz kiedy przychodzi do formułowania praw człowieka, państwo okazuje się niezbędne, jako rama ludzkiej społeczności. Ludzkość nie mogła być przekaźnikiem wolności, tak gorąco upragnionej. Właściwą dziedziną wolności była ojczyzna, właściwym podmiotem wolności — naród. Tak więc Rewolucja Francuska od samego początku walnie się przyczyniła do rozniecenia patriotyzmu i nacjonalizmu.

Na scenie Rewolucji rozgrywały się czasami dziwne interludia. W roku 1790, idyllicznym roku Rewolucji, kiedy mniemano, że wszystko znajduje się na dobrej drodze a zbawienie ludzkości jest tuż — bo wszakże wszyscy jednoczą się zgodnie z całkowitą niemal jednomyślnością — pewnego dnia (19 czerwca) zjawiła się w Zgromadzeniu Narodowym dziwna procesja Arabów, Prusaków, Szwajcarów, Szwedów, Indian, Syryjczyków, Brabantczyków, Leodyjczyków i tak dalej. Wszyscy oni wystąpili w swoich strojach narodowych, a wiódł ich nieprawdopodobny baron z Clèves, Anacharsis Cloots. Przybyli, jako delegaci „rodzaju ludzkiego", by prosić Francję o zgodę na wzięcie przez nich udziału w festiwalu wolności i braterstwa, a następnie ogłosić swoim narodom bliskie już wyzwolenie.

Od czasu Monteskiusza było niemal doktryną, że wolność zrodziła się w puszczach Tacytowej Germanii, i że z gleby tej starej germańskiej wolności wyrosły polityczne instytucje Anglii. Tę doktrynę przyjęła również Francja. U narodów romańskich można znaleźć nawet znacznie wcześniej pewną dumę z teutońskiego elementu wśród przodków, teraz jednakże, z narastaniem romantyzmu, owo germańskie pochodzenie stało się szczególnym atutem. Nawet de Tocqueville będzie mówił bez wahania *nos pères les Germains*, a myśl tę przejmie odeń jego przyjaciel, Gobineau. W czasie Rewolucji ta koncepcja wyraziła się bardzo ciekawie. 24 kwietnia 1793 onże Anacharsis Cloots zjawił się przed Konwentem by przedstawić swój system republiki powszechnej. *Domagał się zniesienia słowa „Francuski"* — notuje protokół — *uważając, że całkiem odpowiednie będzie słowo „Germański"*. Lecz napisana już została Marsylianka, zapał wybuchał wszędzie, a wojska Rewolucji gotowały się, by dać Francji jej „naturalne granice" a ludom całego świata wolność.

Naturalne granice. Im bardziej zmienia się polityka, tym bardziej zostaje ta sama. W dążeniu do naturalnych granic odżyła wojująca polityka ekspansji narodowej, którą obmyślił Richelieu

a kontynuował Ludwik XIV. Lecz słowo „naturalny" naładowane było teraz całą „filozofią" XVIII wieku: Natura jako najwyższa siła dobroczynna, do której wszystko — człowiek, życie i myśl — winno się ochoczo przystosować i jej podporządkować. Wojskowa ekspansja ojczyzny nie jest niczym innym, jak słuchaniem rozkazów Natury. Ideał powszechnego wyzwolenia ludów uciśnionych przylegał zatem znakomicie do myśli Jana Jakuba. Nie opierając swej koncepcji umowy społecznej na określonym państwie czy narodzie, lecz zarysowując system powszechnie ważny, Rousseau położył fundamenty pod coś, co by można nazwać powszechnym nacjonalizmem: bo tylko państwo narodowe mogło stanowić konkretny odpowiednik państwa idealnego. W tym sensie teoria polityczna Rousseau najczystszy swój wyraz znalazła w poczynaniach, jakimi Bonaparte przedłużał — zapoczątkowane zwycięstwami wojsk Konwentu — rewolucyjne budowanie łańcucha wolnych republik, ozdobionych klasycznymi nazwami: republika Batawska, Helwecka, Cyzalpińska, Liguryjska, Partenopejska (bo nawet „Neapolitańska" brzmiało nie dość klasycznie).

Niemniej przeto istniały — obok naturyzmu Jana Jakuba i socjologii Monteskiusza — inne siły, karmiące w XVIII wieku ideę narodu i ojczyzny. Koncepcje życia narodowego, charakteru narodowego, narodowych obyczajów, pieśni ludowych, sag, baśni i legend dostały rumieńców, żaru i żywego tętna nie od argumentów filozoficznych lecz od percepcji estetycznej i od dokładnych, czujnych opisów. Miejsce chłodnego słońca Oświecenia zajął romantyzm, niby letnia chmura, ciężarna deszczem i gromem. Lecz te skarby świadomości romantycznej trzeba było najpierw odgrzebać, a do tego by nie starczyły ani poczynania filozofa ani poety, gdyby im pomocnej ręki nie podał pilny naukowiec. Pionierska praca w dziedzinie historii i filologii, która duchowi romantycznemu miała dać pełną jego moc, dokonana została głównie przez Jana Gotfryda Herdera. Herder był o pięć lat starszy od Goethego, a umarł rok przed Schillerem. Był to jeden z tych umysłów, którym brak wielkiej siły twórczej, a przecie mają wpływ niesłychanie owocny. Nie napisał żadnych potoczystych dzieł, które by czytano po dziś dzień, lecz dostarczył wszystkich składników, z których od jego czasów rozwijają się pojęcia narodu i państwa. Wypełnił obraz ludu (jako istotnego podmiotu życia społecznego i wyraziciela cywilizacji) owymi tysiącznymi barwnymi szczegółami, które wszędzie znajdował w ludowych pieśniach, obyczajach i tradycjach. Jest ojcem tego wszystkiego, co dziś nazywamy folklorem, a także ojcem literatury porównawczej. Pomógł wyzwolić literaturę z dążeń do ustalenia wszechogarniającego kanonu pięk-

ności, którym ulegał jeszcze Wolter. Szukał we wszystkim wyrazu tego, co autentyczne, oryginalne, charakterystyczne. Ciekawe, że Herder jął wnikać w charakter narodowy i ducha narodowego nie wtedy, gdy mieszkał wśród swych niemieckich rodaków, lecz podczas pobytu w Rydze, między Łotyszami. Nie był to człowiek myślący w kategoriach politycznych. Nie cierpiał wszelkich autorytatywnych i agresywnych form rządzenia. Tym mniej myślał w kategoriach rasy. Czyż to nie uderzające, że ktoś, kto jak nikt inny przyczynił się do ukształtowania pojęć tego typu, co charakter narodowy, duch narodowy, *Volkstum*, bynajmniej nie wyznawał teorii głoszących ważność wrodzonych i dziedzicznych czynników narodowych. Przeciwnie — był przekonany, że czynnikiem rozstrzygającym dla formacji ludzkiego umysłu jest otoczenie. Mimo to miał się stać jednym z najbardziej wpływowych promotorów nowoczesnych form świadomości narodowej.

Osiemnasty wiek zakończył się dobą, w której problemy narodu i ojczyzny znalazły się jak nigdy dotąd w centrum życia Europy: nie pod szatą dysput filozoficznych lub dyplomatycznych utarczek między państwami, ubiegającymi się o znalezienie równowagi — lecz w wirze przeciągających się wojen. Bonaparte przetwarzał ideały wolności i równości ludów i narodów, takie jakie wyznawała Rewolucja, dostosowując je do swej żądzy władzy i talentów władcy. Problemy narodów i ojczyzn, choć nie schodziły z ust, chwilowo spychane były w cień przez nieporównane sukcesy bezwzględnego imperializmu. Generał został konsulem, konsul został cesarzem, a cesarz ze stosowanego kapelusza niedawnej Europy wyciągać jął korony. Paryż miał być metropolią, skąd emanuje wszelka władza i wokół której ześrodkowuje się wszelka kultura. Nowomodni Batawiowie musieli zapomnieć, że dopiero co uzyskali nazwę Holendrów, a Toskańczycy — że niedawno mieli być przechrzczeni na Etrusków. Wszystkim wystarczyć winna nazwa Francuza. W katastrofalnym marzeniu o cesarstwie absolutnie brakło miejsca na pojęcia ojczyzny i narodowości.

Było tak, dopóki nie stało się jasne, że państw i narodów nie można odrzucać i grzebać równie łatwo, jak się je chwilowo niewoli zbrojną przemocą. Ugruntowane struktury Europy odzyskały zdolność oporu i właśnie siły narodowe — niezdobyta Anglia, fanatyczna Hiszpania i odmłodzone Prusy — miały poprowadzić Europę od Lipska do Waterloo.

III
WIEK XIX

Porażka władców i dyplomatów, którzy zebrali się w Wiedniu w roku 1814, aby wyczerpanej Europie dać nowy i trwały porządek, napewno nie była skutkiem nadmiaru zasad. Byłoby zresztą wysoce niesprawiedliwe oceniać całą ich pracę jako porażkę. Traktaty Kongresu Wiedeńskiego, niezależnie od wszelkich wad, dały Europie erę pokoju, który trwał blisko pół wieku, nie licząc powierzchownych zakłóceń. Pytanie, czy ten owocny wynik osiągnięty został dzięki dojrzałej mądrości dyplomatów, czy raczej dzięki różnym okolicznościom, które wymykały się spod ich kontroli. Może zbawienny wpływ miał właśnie fakt, że Kongres niezbyt gorliwie odwoływał się od zasad. Działał on jako egzekutor imperium napoleońskiego, tylko tyle. Nie brakło zasad, do których można się było odwołać: ukochana wolność (jakkolwiekbądź rozumiana), jedność tego, co z natury jednolite, uznanie prawa każdego narodu do niepodległości (jakkolwiekbądź realizowanej), konieczna równowaga między suwerennymi państwami, niezdolnymi do obchodzenia się bez siebie lub do unikania się wzajem, w końcu prawo obywatela do głosu w rządach. Z pewnością szczęśliwie się złożyło, że nie nadarzyła się okazja, by wszystkie te punkty przyjąć jako podstawę. Kongresowi i tak było trudno osiągnąć zadowalający wynik, nawet przy pomocy procedury mniej fundamentalnej — sumarycznej. Jedna z czołowych jego postaci, Talleyrand, przedstawiciel podbitej Francji, przywiózł w zanadrzu pewną zasadę. Ta zasada nazwana została legitymizmem i Talleyrand odniósł przy jej pomocy duży sukces. Oto ironia, lub raczej żart, historii: legitymizm, dziedziczne prawo dynastii do tronu — pojęcie, które mądrość całego stulecia odrzuciła jako irracjonalne, śmieszne i niegodne człowieka, które dopiero co zdeptane zostało przez cesarza — legitymizm okazywał się teraz jedynym pojęciem ogólnym, pozwalającym osiągnąć jakieś praktyczne wyniki polityczne.

Był jeszcze ktoś, kto we wrześniu 1814 proponował pewną zasadę, ale nie należał on do świetnej kompanii kongresowej, a pojęcia jego tonęły w snach jeszcze bardziej nierealnych niż razem wzięte wolność, samostanowienie, rządy konstytucyjne i jedność polityczna. Był to hrabia de Saint-Simon. Z okazji otwarcia Kongresu Saint-Simon ogłosił z Genewy manifest pod tytułem *De la réorganisation de la société européenne ou de la nécessité et des moyens de rassembler les peuples de l'Europe en un seul corps politique.* Patrzył na Europę już wówczas — to warto podkreślić — jako na istniejącą wspólnotę, na *société,* która tylko potrzebuje orga-

ności, którym ulegał jeszcze Wolter. Szukał we wszystkim wyrazu tego, co autentyczne, oryginalne, charakterystyczne. Ciekawe, że Herder jął wnikać w charakter narodowy i ducha narodowego nie wtedy, gdy mieszkał wśród swych niemieckich rodaków, lecz podczas pobytu w Rydze, między Łotyszami. Nie był to człowiek myślący w kategoriach politycznych. Nie cierpiał wszelkich autorytatywnych i agresywnych form rządzenia. Tym mniej myślał w kategoriach rasy. Czyż to nie uderzające, że ktoś, kto jak nikt inny przyczynił się do ukształtowania pojęć tego typu, co charakter narodowy, duch narodowy, *Volkstum*, bynajmniej nie wyznawał teorii głoszących ważność wrodzonych i dziedzicznych czynników narodowych. Przeciwnie — był przekonany, że czynnikiem rozstrzygającym dla formacji ludzkiego umysłu jest otoczenie. Mimo to miał się stać jednym z najbardziej wpływowych promotorów nowoczesnych form świadomości narodowej.

Osiemnasty wiek zakończył się dobą, w której problemy narodu i ojczyzny znalazły się jak nigdy dotąd w centrum życia Europy: nie pod szatą dysput filozoficznych lub dyplomatycznych utarczek między państwami, ubiegającymi się o znalezienie równowagi — lecz w wirze przeciągających się wojen. Bonaparte przetwarzał ideały wolności i równości ludów i narodów, takie jakie wyznawała Rewolucja, dostosowując je do swej żądzy władzy i talentów władcy. Problemy narodów i ojczyzn, choć nie schodziły z ust, chwilowo spychane były w cień przez nieporównane sukcesy bezwzględnego imperializmu. Generał został konsulem, konsul został cesarzem, a cesarz ze stosowanego kapelusza niedawnej Europy wyciągać jął korony. Paryż miał być metropolią, skąd emanuje wszelka władza i wokół którejześrodkowuje się wszelka kultura. Nowomodni Batawiowie musieli zapomnieć, że dopiero co uzyskali nazwę Holendrów, a Toskańczycy — że niedawno mieli być przechrzczeni na Etrusków. Wszystkim wystarczyć winna nazwa Francuza. W katastrofalnym marzeniu o cesarstwie absolutnie brakło miejsca na pojęcia ojczyzny i narodowości.

Było tak, dopóki nie stało się jasne, że państw i narodów nie można odrzucać i grzebać równie łatwo, jak się je chwilowo niewoli zbrojną przemocą. Ugruntowane struktury Europy odzyskały zdolność oporu i właśnie siły narodowe — niezdobyta Anglia, fanatyczna Hiszpania i odmłodzone Prusy — miały poprowadzić Europę od Lipska do Waterloo.

III
WIEK XIX

Porażka władców i dyplomatów, którzy zebrali się w Wiedniu w roku 1814, aby wyczerpanej Europie dać nowy i trwały porządek, napewno nie była skutkiem nadmiaru zasad. Byłoby zresztą wysoce niesprawiedliwe oceniać całą ich pracę jako porażkę. Traktaty Kongresu Wiedeńskiego, niezależnie od wszelkich wad, dały Europie erę pokoju, który trwał blisko pół wieku, nie licząc powierzchownych zakłóceń. Pytanie, czy ten owocny wynik osiągnięty został dzięki dojrzałej mądrości dyplomatów, czy raczej dzięki różnym okolicznościom, które wymykały się spod ich kontroli. Może zbawienny wpływ miał właśnie fakt, że Kongres niezbyt gorliwie odwoływał się od zasad. Działał on jako egzekutor imperium napoleońskiego, tylko tyle. Nie brakło zasad, do których można się było odwołać: ukochana wolność (jakkolwiekbądź rozumiana), jedność tego, co z natury jednolite, uznanie prawa każdego narodu do niepodległości (jakkolwiekbądź realizowanej), konieczna równowaga między suwerennymi państwami, niezdolnymi do obchodzenia się bez siebie lub do unikania się wzajem, w końcu prawo obywatela do głosu w rządach. Z pewnością szczęśliwie się złożyło, że nie nadarzyła się okazja, by wszystkie te punkty przyjąć jako podstawę. Kongresowi i tak było trudno osiągnąć zadowalający wynik, nawet przy pomocy procedury mniej fundamentalnej — sumarycznej. Jedna z czołowych jego postaci, Talleyrand, przedstawiciel podbitej Francji, przywiózł w zanadrzu pewną zasadę. Ta zasada nazwana została legitymizmem i Talleyrand odniósł przy jej pomocy duży sukces. Oto ironia, lub raczej żart, historii: legitymizm, dziedziczne prawo dynastii do tronu — pojęcie, które mądrość całego stulecia odrzuciła jako irracjonalne, śmieszne i niegodne człowieka, które dopiero co zdeptane zostało przez cesarza — legitymizm okazywał się teraz jedynym pojęciem ogólnym, pozwalającym osiągnąć jakieś praktyczne wyniki polityczne.

Był jeszcze ktoś, kto we wrześniu 1814 proponował pewną zasadę, ale nie należał on do świetnej kompanii kongresowej, a pojęcia jego tonęły w snach jeszcze bardziej nierealnych niż razem wzięte wolność, samostanowienie, rządy konstytucyjne i jedność polityczna. Był to hrabia de Saint-Simon. Z okazji otwarcia Kongresu Saint-Simon ogłosił z Genewy manifest pod tytułem *De la réorganisation de la société européenne ou de la nécessité et des moyens de rassembler les peuples de l'Europe en un seul corps politique.* Patrzył na Europę już wówczas — to warto podkreślić — jako na istniejącą wspólnotę, na *société,* która tylko potrzebuje orga-

nizacji. Nie warto nawet wspominać, że manifest nie przyniósł żadnych skutków.

Kongres Wiedeński zrobił to, na co pozwalały okoliczności i trudne równoważenie sprzecznych interesów. Zabarwił legalizmem — powrotem do legalizmu — tyle swoich decyzji, ile się tylko dało. Ekspansja Austrii we Włoszech stała się wyrównaniem jej strat w Niemczech, Królestwo Polskie pod władzą cara zdawało się restauracją mniej lub więcej odrabiającą rozbiory, poszerzenie się Prus o Nadrenię i połowę Saksonii miało być odszkodowaniem i nagrodą. W tym wszystkim narodowe roszczenia do niepodległości w najlepszym razie odegrały rolę frazesu. Czyż można zarzucać Kongresowi Wiedeńskiemu, że zgrzeszył tu ciężką ślepotą polityczną? Taki sąd byłby doprawdy nazbyt łatwą historyczną mądrością po szkodzie. Zasada narodowego samostanowienia nie była dojrzalsza ani wygodniejsza od jakiej bądź innej ogólnej abstrakcji, by ją stosować jako podstawę europejskiej wspólnoty politycznej. Miała dojść do ludzkiej świadomości jako powszechnie uznana, namiętna dążność i bodziec ideowy dopiero w ciągu XIX wieku — wówczas także miały się okazać niebezpieczne jej skutki.

Widzieliśmy już, jak pełna świadomość rodzimego charakteru narodowego wyrosła z gleby romantycznej. Weszło w zwyczaj przekładać wszelkie dążenia intelektualne do tego co spontaniczne, autentyczne i swoiste na język „ludowości". Świadomość narodowa ucieleśniała się i nabrała rumieńców jako poczucie tradycji historycznej i jako surowiec dla poezji i powieści. Lecz jeśli wołanie o to, co narodowe, stawało się coraz dobitniej hasłem dnia, odpowiedzialny był za to nie tylko prąd myśli romantycznej, lecz także materialne i technologiczne zmiany w życiu narodów Europy. Nowoczesne życie społeczne, z rosnącą jego organizacją i mechanizacją, funkcjonować zaczynało coraz wyraźniej w kontekście narodowym. Praktycznie rzecz biorąc każde zajęcie, wszelkie usługi, zostały ujęte przez granice narodów. Komunikacja i handel, wychowanie i reklama, opieka społeczna i budowa dróg nie tylko zajęły miejsce ważniejsze, niż dotychczac; zaczęły również pochłaniać znacznie większą część indywidualnej i powszechnej energii i uwagi, silniej lub słabiej wciągając naród po narodzie. Znacznie bardziej niż kiedyś ujmowano życie z narodowego punktu widzenia. Nawet ideały życiowe skłaniają się wówczas w kierunku narodowym. Idea wolności nie odnosi się już do całej ludzkości, lecz do własnego narodu. Problemy, wobec których staje każda społeczność, wyodrębniają się znacznie wyraźniej, niż uprzednio: czy to problemy natury politycznej, ekonomicznej, czy intelektualnej; czy chodzi o konstytucję czy o koleje, o ustawodawstwo spo-

łeczne, czy o poprawę najróżniejszych nadużyć. Wszystkie te potrzeby ujęte są granicami narodu: występują jako potrzeby danego kraju i jego ludności.

Nic więc dziwnego, że pierwiastek narodowy jako siła kierunkowa wszelkiej polityki zdobywa coraz większy teren, a jego sensowności i użyteczności coraz silniej zagraża niebezpieczeństwo, że przeceni się je równie lekkomyślnie, jak zwykle dawniej się ich niedoceniało. Coraz mocniej występuje skłonność, by zapominać, że na długą metę rzeczywistością życia politycznego jest państwo, naród zaś jest ideałem, programem, hasłem, aspiracją. Z perspektywy historycznej wszędzie w Europie pierwsze było państwo, a naród był wytworem warunków życia w granicach określonego państwa. Naród kształtował się jedynie w kontekście władzy, nawet w tych wypadkach, kiedy jedność i jednolitość narodowa, które pokazały się w ostatecznym wyniku rozwoju, wydają się założone w naturalnych okolicznościach odległych czasów, jako nieuchronny wynik końcowy.

Jednakże od końca XVIII wieku, w miarę jak pojęcie ojczyzny i narodu wypełniało się treścią, barwą, patosem i żywą krwią, jawił się nieuchronnie przykry rozdźwięk wszędzie tam, gdzie świadomość narodowa nie znajdowała odpowiednika w naturze państwa. Jeśliby wszystko było w porządku, uczucie narodowe, miłość ojczyzny i lojalność wobec państwa powinnyby dla każdego narodu doskonale się ze sobą zgadzać. Tymczasem wcale nie wszędzie tak było. Tam gdzie brakowało owych koncentrycznych, harmonijnych związków, rozwijało się niezadowolenie, grożące rozpadem. Europa pokongresowa pełna była takiego niezadowolenia i potencjalnych miejsc rozpadu. Zwycięzcy Napoleona — Anglia, Austria, Prusy i Rosja — wraz z pobitą Francją (która pozostała jedną z naczelnych sił, mimo upadku cesarstwa), panowały na scenie politycznej i były uznanymi wielkimi mocarstwami. W gruncie rzeczy stanowisko wielkiego mocarstwa implikowało gwałcenie ideału, sformułowanego przez teorię polityczną XVIII wieku i rozwiniętego przez Rewolucję: w tej teorii nie było miejsca na przewagę wielkich państw nad małymi. Lecz w dwusetletnich dziejach europejskiego koncertu i europejskich konfliktów taka przewaga występowała aż nazbyt wyraźnie. Teraz uznane pierwszeństwo wielkich mocarstw było bardziej niż kiedykolwiek nieuchronną konsekwencją faktów. Jednakże ten realny podział Europy na państwa wielkie i małe niedużo miał wspólnego z zasadą samostanowienia narodów. Opierał się on na sile politycznej, nie na pokrewieństwach etnicznych. Wszakże to wcale nie Niemcy liczyły się jako mocarstwo, nawet nie świeżo utwo-

rzony Związek Niemiecki, który uważał się za wcielenie jedności Niemiec — lecz Prusy. Ale i same Prusy były dalekie od tego, by stanowić jednolity naród. Nigdy zresztą nie dążyły do potęgi jako naród. Były państwem i nadal chciały nim zostać. W roku 1813, kiedy Fryderyk Wilhelm III w apelu „do mego ludu" nawoływał swych poddanych, by się wyzwolili spod władzy francuskiej, nie zwracał się do nich jako do Prusaków czy Niemców, ale wyliczał różne ich nazwy: Brandenburczycy, Prusacy, Ślązacy, Pomorzanie, Litwini i tak dalej. Jakże tu daleko do utożsamiania pojęć państwa i narodu. Nic dziwnego zatem, że jeśli chodzi o Austrię, różnorodność narodowa na rozległych terytoriach habsburskich nikogo dawniej nie martwiła.

Obok wielkich mocarstw istniał cały szereg mniejszych, niezależnych państw, które mniej lub więcej odpowiadały takimże ilościom narodów. Te państwa opierały się już to na tradycyjnych związkach etnicznych i językowych, jak w wypadku krajów skandynawskich, już to na historycznie ugruntowanej politycznej tradycji jedności i zwartości, jak w wypadku Szwajcarii. Zwykle występowała kombinacja obu czynników. Polityczna jedność nowego królestwa holenderskiego wciąż jeszcze czekała na sprawdzenie. Tylko w niewielu państwach narodowa jednolitość ludności była mniej lub więcej całkowita. Poza tym ferment narodowy występował niemal wszędzie. Na terytoriach niemieckich, we Włoszech, w Irlandii, zwłaszcza zaś tam, gdzie ludy nadal żyły w poddaństwie, jak na Bałkanach — uświadamiały one sobie swój charakter narodowy i zaczynały walczyć o wolność i niepodległość. Romantyczna gleba, z której wyrosła świadomość narodowa, wydała teraz obfite kwiaty i owoce. Jeśli romantyczne koncepcje elity intelektualnej miały kiedyś bezpośredni wpływ na politykę, to chyba w czasie wojny o niepodległość Grecji. Czynne tam były wszystkie ideały epoki: zapalczywe umiłowanie wolności, pasja starożytnicza, świeżo zrodzony podziw dla prawdziwej ludowości, wreszcie *Weltschmerz* Byrona — a także jego odwaga.

Tak więc na samym początku epoki Restauracji, europejski system polityczny państw powiększył się o jednego członka: Grecję. Później Serbia, Rumunia i Bułgaria dołączyły do szeregów, które w naszym wieku zyskały jeszcze wielu nowych członków. Wkrótce ujawnił się także ruch przeciwny — ku redukcji: wraz z powstaniem zjednoczonych państw narodowych zniknęło pięć państw we Włoszech i cztery w Niemczech. Wiek XX miał dalej pójść tą drogą. Oba procesy, proces zjednoczenia (zatem redukcji ilości jednostek politycznych) i proces dzielenia (zatem powiększenia ilości jednostek) stanowią istotny rys dziejów Europy od końca

epoki napoleońskiej. Warto się przez chwilę zastanowić nad ową tendencją w dwóch rozbieżnych kierunkach, bo ta antyteza zawiera problem natury ogólnej: problem wielkiego i małego państwa.

Nauczyliśmy się od czasów szkolnych patrzeć *a priori* na dwa ważne zdarzenia historyczne XIX w. to jest na zjednoczenie Włoch i Niemiec, pod kątem postępu, lub jeśli nie postępu wyraźnego i niewątpliwego, czyli poprawy, to w każdym razie pod kątem konieczności logicznej i naturalnej, która nie dopuszcza krytycznej oceny. W rzeczy samej — historia przemówiła. Nikomu by dziś nie przyszło do głowy szukać subtelnych argumentów na dowód, że wyniki tych historycznych procesów są pożałowania godne. Ale znowu czym innym jest ogólniejsza wątpliwość, czy wtapianie się mniejszych jednostek politycznych i kulturalnych w jednostki większe należy uważać za błogosławieństwo dla świata. Nasza epoka tak łatwo pada na kolana w podziwie przed wielkością ilościową, że pełnej aktualności nabiera każde słowo wypowiedziane w obronie małego państwa. Ktokolwiek skłonny jest przyjmować z góry, że należy wyżej stawiać wielkie państwo od małego, pada ofiarą złudzenia, które Francis Bacon — gdyby żył — umieściłby może między swymi *idola fori*, czyli pojęciami, które zaćmiewają jasność sądu. Przecenianie wartości ilościowych jest jednym z najlichszych zabobonów człowieka współczesnego, otumanionego triumfem potężnych mechanizmów, tempa, ruchliwości. Niedawno szwajcarski historyk Werner Kaegi doskonale omówił rolę małego państwa w myśli europejskiej ostatnich wieków: z wdzięcznością posługuję się jego pracą w tym, co poniżej.

W myśli politycznej XVIII wieku, która z natury rzeczy brała pod uwagę tylko ograniczone stosunki i możliwości polityczne, niepodzielnie panował pozytywny stosunek do społeczności politycznych o rozmiarach umiarkowanych. Monteskiusz uważał, że polityczna forma republikanizmu łączy się z małym terytorium, forma monarchii z terytorium średnio rozległym, natomiast despotyzm, oparty na strachu, jest naturalny dla obszarów bardzo wielkich. Małe państwa — uczył on — stają się łupem państw wielkich, ale państwa wielkie stają się swoim własnym łupem. Monteskiusz niewątpliwie wolał republikę, zatem państwo małe: jego zdaniem podstawową zasadą republiki jest cnota, zaś podstawową zasadą monarchii — honor. Specjalnie podkreśla on, że nie chodzi o cnotę w sensie chrześcijańskim, lecz o miłość ojczyzny i równości. Zatem patriotyzm zyskał rangę fundamentu najlepszej z form politycznych. Rousseau także całkowicie odrzucał państwo wielkie: rozległe władztwo — nauczał — nie jest pań-

stwem, bo jednostka nie może już mieć tam żadnego udziału w kierowaniu jego sprawami.

Nadal uważano helleńskie państwo-miasto starożytności i skromne rozmiary republikańskiego Rzymu za historyczne wcielenia politycznego ideału. A kiedy później Sismondi uznał, że wesoła różnorodność włoskich republik miejskich bliska była płodnego ideału „ośrodków kultury", lub K. L. von Haller mniemał, że swój monarchiczno-konserwatywny ideał zdoła odbudować w postaci patriarchalnych stosunków „państwa patrymonialnego", to myśliciele ci mieli zawsze na uwadze — jako *optimum* — jednostkę polityczną o rozmiarach ograniczonych. Voltaire sądził, że prawdziwe uczucie patriotyczne istnieć może tylko na terytorium niewielkim: „Im większa staje się ojczyzna, tym mniej się ją kocha, bo słabnie miłość podzielona. Nie sposób kochać czule zbyt wielką rodzinę, którą się ledwie zna". Jest w tym ziarno prawdy: rdzeniem uczuć patriotycznych jest zawsze przywiązanie do rodzimej gleby. W największym ze wszystkich państw, w Stanach Zjednoczonych, de Tocqueville znalazł potwierdzenie swej opinii, że siłę wolnego państwa stwarza jak najmniejszy związek polityczny — rzymskie *municipium*, nowoangielski powiat: Francuz wrócił w pewnym sensie do pojęć o tworzeniu się państw, które rozwinął już Tomasz z Akwinu w swym *De regimine principum*.

Niesposób zaprzeczyć, że stare Święte Cesarstwo Rzymskie, które zczezło niechlubnie w roku 1806, było jako państwo absurdalnym jakimś monstrum, sklejonym bodajże z tysiąca ośmiuset mniej lub więcej niezależnych jednostek; a ograniczona wielość nowego Związku Niemieckiego, licząca sobie jednak nadal około dwudziestu pięciu państw, była również niezadowalająca zarówno z punktu widzenia praktyki politycznej jak i teorii. Wyobrażamy sobie niekiedy, że każdy autentyczny, miłujący wolność Niemiec, natchniony był od roku 1814 wielkim pragnieniem germańskiej jedności, jak np. Ernst Moritz Arndt. Wcale tak nie było. Historyk Arnold Heeren, którego uczuć niemieckich nie sposób kwestionować, oceniał możliwość przyszłego zjednoczenia się Niemiec w jedno państwo jako „grób niemieckiej kultury i wolności Europy". W tej sprawie bardzo warto przekonać się, jaką rolę grało pojęcie ojczyzny dla szlachetnego, autentycznego Niemca, który — jako człowiek już niemłody — miał jednak pokazać światu, co znaczy dla niego sprawiedliwość i wolność: chodzi o Jakuba Grimma. Z początkiem roku 1830 bracia Grimm przyjęli w Getyndze stanowiska, które mieli w tak zaszczytny sposób utracić osiem lat później: czterdziestopięcioletni Jakub, mający już światową sławę, został profesorem i bibliotekarzem, a Wilhelm, młod-

szy o rok, zastępcą bibliotekarza. Z początkiem lata Jakub — na prośbę Justiego — napisał krótką autobiografię. Jego uniwersytecki wykład inauguracyjny odbył się dopiero w listopadzie, nosił tytuł *De desiderio patriae* i był typową szkolną oracją łacińską, do której natchnęło profesora kartkowanie Cicerona. Z każdego słowa wynika jednak jasno, że pod terminem ojczyzna Grimm rozumie tylko *Heimat* w najściślejszym sensie, „kraj gdzie zdeptałeś od dzieciństwa wszystkie ścieżki... gdzie zdaje ci się, że słyszysz z mogił przodków płynące głosy, które zachęcają cię i napominają". Niemiec — powiada Grimm — nazywa „ową tęskną miłość ojczyzny pięknym słowem *Heimweh*..." Doprawdy autor nie potrzebował zwierzać się Lachmannowi, że „miał też potajemnie na myśli Hesję": w jego pochwale języka niemieckiego niesposób doszukać się choćby słówka na temat ogólnoniemieckiego, politycznego patriotyzmu. Granice uczuć patriotycznych Grimma jeszcze wyraźniej widać w autobiografii. Ojczyzna, którą od dzieciństwa nauczyli się kochać on i jego bracia, to była Hesja — właściwie elektorat heski, bo nawet Darmstadt nie mieścił się w jej granicach. Było to przywiązanie głębokie: Grimm pragnął żyć i umrzeć w Hesji, odmówił katedry w Bonn w roku 1816, a trzynaście lat później przyjął stanowisko w Getyndze z wyraźną niechęcią. Kiedy musiał opuścić stanowisko i państwo w roku 1837 jako jeden z „Siódemki getyndzkiej", która nie zgodziła się, by król zwolnił ją ze złożonej ongiś przysięgi, serce jego zostało nadal w ukochanej Hesji.

Szansę zjednoczenia Włoch także od różnych stron podawano w wątpliwość. Nie wierzył w nią Napoleon, nie wierzył Metternich. Podzielali tę niewiarę Niebuhr i Ranke. Nawet Gioberti, choć był jednym z twórców *Risorgimento,* jak wielu innych ówczesnych Włochów nie umiał sobie wyobrazić zjednoczenia inaczej, jak tylko pod postacią konfederacji.

Ale nieodparte dążenie wieku biegło w przeciwnym kierunku. Wszystko w życiu politycznym, społecznym, technicznym i ekonomicznym zmierzało ku ilościowej koncentracji, jakby pod wpływem przyciągania. Sfera niematerialna zadziwiająco dobrze adaptowała się do tych przemian materialnego systemu świata. Wszystko zdawało się wskazywać na to, że skończył się na dobre pozytywny stosunek do małego państwa. Nawet w XVIII wieku wychwalano już — przeciwstawiając się poglądom Monteskiusza i Jana Jakuba — państwo wielkie, którego istotą jest siła, potencjalnym zaś narzędziem — gwałt. Jednym z pierwszych heroldów takiej opinii był niemiecki historyk August Ludwik Schlözer (1735—1809). Jego zdaniem wartość państwa określa potęga wojskowa, rozległość obszaru

i liczba ludności. Był niewrażliwy na sztukę i poezję, gardził starożytnymi Grekami i wyznaczał państwu zadania wyłącznie polityczne. Podkreśla się często, że najszczęśliwsze swoje lata Schlözer spędził w carskiej Rosji. Nawiązując do takiego sławienia siły zjawił się w XIX wieku jeden z pierwszych twórców frontu przeciw idealizmowi politycznemu, Johann Gustav Droysen (1808—1884). Oświadczył on, że dla państwa siła jest równie istotna jak miłość dla rodziny, wiara dla Kościoła i piękno dla sztuki. W świecie polityki prawo siły znaczy tyle, ile prawo ciążenia w świecie fizyki. Choćby to nawet było po części prawdziwe, z chwilą kiedy przyjąć taką formułę jako zasadę działania, prowadzi ona prostą drogą do postulowania siły i gwałtu, jako najwyższych praw świata, choć sam Droysen nadal uważał, że potęgę budowałoby się w oparciu o sprawiedliwość i wolność.

Cała ewolucja XIX wieku biegła ku umocnieniu i ekspansji wielkich, kompleksowych potęg. Wyglądało na to, że łańcuch mniejszych państw zajmuje wśród nich pozycję drugorzędną, tolerowaną tak długo, jak długo wielkie państwa mogą coś zyskać na istnieniu tamtych i raczą liczyć się z prawem. Niemal wszyscy zaczęli wierzyć w wielkie państwo. Nie bez racji *Kleinstaaterei* stała się obelgą i kpiną w Niemczech, które tak długo nękało beznadziejne rozdrobnienie i bezwład polityczny. Niestety zaczęto zapominać, pod wpływem powszechnej „złudy ilościowej", że ani jedna z wielkich, trwałych wartości świata nie powstała dzięki mocarstwu jako takiemu; że wszystkie najlepsze owoce mądrości, piękna i cywilizacji zrodziły się w bardzo wąskich systemach politycznych. Wystarczy rzucić okiem na to, co wiemy o kilku tysiącach lat dziejów świata, by stało się jasne, że ten nasz nieszczęsny padół znacznie bardziej ucierpiał od *Grossstaaterei* niż od *Kleinstaaterei*. Jeśli podwaliny cywilizacji zostaną nietknięte a prawo odzyska ważność, może *Grossstaaterei* także będzie kiedyś drwiną...

Nad przełomem wieku XIX panowały trzy wielkie prądy czy ruchy: liberalizm (rozumiany zarówno politycznie jak ekonomicznie), rosnący imperializm i rodzący się socjalizm. W jakiej mierze patriotyzm i nacjonalizm, czyli aspiracje będące przedmiotem naszych rozważań, uległy wpływom owych trzech sił?

Słowo „wolność" nic nie straciło ze swego żaru i rozmachu od dni Rewolucji; lecz ideał wolności przybrał postać bardziej pozytywną i w pewnym sensie bardziej ograniczoną. Treść dążeń do wolności była różna w różnych wypadkach. Dla tych, co żyli pod uciskiem rządów absolutnych, dążenia te oznaczały prawo obywatela do głosu w sprawach państwa. Dla wielu spełnienie tych dążeń miało

się wyrażać w uzyskaniu pisanej i zaprzysiężonej konstytucji, która by w sposób definitywnie prawomocny określała, jak rządzony ma być kraj. Pierwsza dekada po Restauracji pełna była naiwnych rewolucji — w Neapolu, w Piemoncie, w Hiszpanii, w Rosji — które wyobrażały sobie, że cel zostanie osiągnięty z chwilą proklamacji takiej konstytucji, zaprojektowanej nieraz z góry wedle gotowych schematów. Grupy, które stawały na czele takich ruchów w imieniu ludu, nie miały zwykle żadnego mandatu dla swoich poczynań prócz własnego entuzjazmu. Nie sposób nawet nazwać ich zwartymi stronnictwami. Były co najwyżej spiskami, konspiracjami, knutymi w sekretnych klubach Karbonariuszy, w atmosferze przysiąg, sztyletów i tajemnic. Taka była romantyczna szkoła robienia rewolucji. Nie znaczy to, by umniejszała ona znaczenie odwagi i poświęcenia. Lecz uczucie, które ją pobudzało, można raczej nazwać gorącym patriotyzmem niż typową świadomością narodową. Ojczyzna, dla której się buntowano, mogła być tak wielka jak Hiszpania lub Rosja, ale też tak mała jak Neapol czy Piemont.

Jednak wkrótce to początkowe dziewiętnastowieczne pragnienie wolności ucieleśniło się w pewnej osobistości, w której stopiły się żarliwie patriotyzm i nacjonalizm. Ideałem wolności objęła ona wszelkie pojęcia odrodzenia intelektualnego i społecznego, od jakich roiła się epoka. Tą osobistością był Giuseppe Mazzini, apostoł jedności Włoch. Cały idealizm, do którego zdolny był wiek XIX, nabrał życia w Mazzinim. Jeśli pozostał on bardziej teoretykiem niż twórcą narodowej jedności, stało się to nie z braku odwagi lub woli działania. Od wczesnej młodości narażał życie dla Włoch, był dwakroć skazany na śmierć i najlepsze lata życia spędził na wygnaniu. Uważał postęp za fakt i za obietnicę. Oczekiwał, że zasada stowarzyszania się, którą wziął od Saint-Simona, przyniesie wszelkie korzyści; traktował cele narodowe jako misję, jako mesjanizm. Chciał wszędzie organizować młodzież, by dokonywała dzieła wolności, i założył kolejno Młode Włochy, Młodą Szwajcarię i Młodą Europę. Uczył, że rewolucja, która będzie dla wszystkich dobrodziejstwem, zwie się teraz narodową. Jego ideał odnosił się do wszystkich narodów i wszystkich państw, ale uważał naród włoski za powołany przed wszystkimi innymi. Francja, jego zdaniem, odegrała do końca swoją rolę w Wielkiej Rewolucji, teraz przyszła kolej na wiecznie młodą Italię.

Punkt wyjścia Mazziniego był czysto duchowy. Bóg ujawnia się w stopniowej ewolucji i rośnięciu narodów. Indywidualne aspiracje przeszłości ustąpić muszą teraz dobrze planowanemu kolektywizmowi. Widać i tutaj wpływ koncepcji Saint-Simona. Święta trójca, którą postulował Mazzini jako podstawę przyszłej organi-

zacji społeczeństwa, to była wolność, równość i ludzkość. Tłumaczem boskiej woli jest lud. Jedyna dobra forma polityczna to republika; rytuał przy pomocy którego lud spełnia swoje zadanie, to głosowanie powszechne. Nie osoba, lecz naród będzie mesjaszem tego nowego objawienia. Wkrótce lud powstanie i zwoła zgromadzenie lub radę. To zgromadzenie — niby w jakimś cudzie Zielonych Świąt — ogłosi deklarację, tym razem nie deklarację praw, ale zasad, to znaczy obowiązków człowieka: obowiązku czci, poświęcenia i solidarności. Z czasem wszystkie inne narody przyłączą się do tej deklaracji. Warto zauważyć, że forma tych pomysłów bardzo przypomina działalność Cola di Rienzi, choć Mazzini był postacią nieporównanie szlachetniejszą i czystszą, niż ów nieprawdopodobny trybun ludu sprzed pięciuset lat.

Nadmiar bezkompromisowego idealizmu skazał Mazziniego na rozczarowania. Opuścili go przyjaciele, zerwał z Garibaldim i znalazł się w nieustannym konflikcie ze wszystkim, co wiązało się z socjalizmem, który jego zdaniem zajmował się tylko postępem w kuchni ludzkości. W czasie wojny z roku 1859 jego działalność stała się raczej zawadą niż pomocą, a rezultat — królestwo pod władzą domu sabaudzkiego — na dobre rozgoryczył niezłomnego republikanina. Mimo wszystko jednak, to właśnie Mazzini obudził w narodzie włoskim wolę jedności, nauczył go gardzić małostkowymi podziałami i skupiać się bez reszty na wielkim zadaniu, stojącym przed Włochami jaśniej i kategoryczniej, niż przed innymi: było nim założenie państwa jako właściwej ramy dla narodu.

Wolność jako zasada czysto polityczna zdawała się nie tylko łączyć doskonale z zasadą narodową, ale co więcej domagała się uznania narodu jako niezbędnej podstawy, bo wolność potrzebowała podmiotu. Państwo w wielu punktach nie okazało się godnym wyrazicielem wolności. Nie umiało całkowicie zadowolić wszystkich żyjących w jego granicach, bo albo ludność nie była narodowo jednolita, albo instytucje administracyjne funkcjonowały zbyt jednostronnie. Z drugiej strony koncepcja narodu, do której przywiązała się namiętnie tak wielka część uczuć społecznych tej epoki, wydawała się naturalnym podmiotem owej utęsknionej wolności, właśnie dlatego, że nadal tak bardzo brakło harmonii między państwem a wolnością. Przyjaciele wolności z okresu 1789—1793 niewysoko cenili sobie państwo. Uważali, że jest przydatne jako wędzidło w wypadku nieopatrznego używania wolności, pozatym jednak niechby się wtrącało do życia społecznego jak najmniej. Thomas Jefferson i jemu podobni tak właśnie ujmowali pojęcie wolności i zadania demokracji w nowej wspólnocie Stanów Zjednoczonych. Jednakże unia federalna miała odkryć aż nazbyt szybko,

że złą przysługę oddaje się wolności, pomiatając żądaniami państwa. W krajach europejskich z ich dawniejszymi tradycjami politycznymi, przywykło się w zasadzie do pewnej równowagi między władzą i wolnością. Polityczny liberalizm i walka o niepodległość narodową wydawały się tylko dwiema formami postępu, w który nikt nie wątpił.

Ideał wolności od dawna już oblekł się w inny — nie tylko polityczny — aspekt: w aspekt ekonomiczny. Nieprzerwany rozwój życia ekonomicznego coraz to bardziej skupiał ducha czasu wokół interesów przemysłu, handlu i rolnictwa. Koncepcja dobrobytu nabrała tonu niemal religijnego dla pokolenia zajętego pożytkiem, pokolenia które terminowało u Benthama. Sama w sobie koncepcja wolnego handlu niewiele miała wspólnego z patriotyzmem czy nacjonalizmem. Jednakże konkretna sytuacja wciskała ideał w formy państwa, kraju i narodu, ponieważ konkretnymi jednostkami życia gospodarczego nie były wcale przedsiębiorstwa okrętowe, handel zbożem, górnictwo czy bankowość, lecz rozmaite postacie tych gałęzi gospodarki istniejące w różnych państwach i od nich zależne. Począwszy od wieków średnich, państwo niemal wszędzie usiłowało w miarę możności obrócić handel ku pożytkowi własnego skarbca i własnego ludu. Teraz zjawiła się nowa doktryna wolnego handlu, która nie chciała uznać jakiejkolwiek ingerencji państwa w tę dziedzinę. Ideał wolności przyodział się w nową postać, czysto utylitarną i materialną. Niemniej pozostał ideałem. Richard Cobden z pewnością nie był mniejszym idealistą i optymistą niż Mazzini w polityce, zaś u dna nawoływań Cobdena do zdrowego rozsądku i pospolitej moralności gorzał napewno równie święty ogień, równie bezinteresowne poświęcenie, jak u dna profetycznych rozważań Włocha. I tyleż było w nich złudzeń. System myślowy szkoły manchesterskiej opierał się na wyobrażeniu świata pełnego ładu i postępu, złożonego z państw równych i niezależnych, w których jako wartość naczelną uznaje się sprawiedliwość i życzliwość, i tak toczy się ten świat, w pokojowym współzawodnictwie, po drodze produkcji i wymiany, w stronę dobrobytu i szczęścia. Jego jednostkami produkcyjnymi były w teorii geograficznie wyodrębnione regiony, z ich naturalnymi bogactwami. W produkcji swojej każdy kraj powinien ograniczać się w miarę możności do tego, co sam z natury wytwarza. Międzynarodowa wolna konkurencja zapewni w wymianie handlowej harmonię, która doprowadzi do powszechnego dobrobytu. Tanie dobra okażą się rozwiązaniem wszelkich społecznych niedomagań, umożliwią konieczne reformy i pozwolą zachować pokój. Wolny handel — pisał Cobden — zaszczepi wszystkim narodom świata zdrową, dobroczynną

tęsknotę do cywilizacji. Eksport i nieinterwencja w proces produkcji określą politykę wszystkich przyszłych rządów. Anglia służyć będzie innym jako przykład i przewodnik na tej drodze. Przeżyła się już polityka równowagi sił. Tak samo polityka ekspansji kolonialnej. Cobden uważał, że szczęśliwy będzie dzień, gdy Anglia pozbędzie się ostatniej piędzi ziemi na kontynencie azjatyckim.

Bardzo to było pięknie pomyślane, tkwiło tu jednakże pewne „ale": wszystko to może się udać, jeśli świat jest rzeczywiście tak cnotliwy, jak tego wymagał system, i jeśli składnikami procesu gospodarczego są istotnie geograficzne jednostki produkcji, nie zaś istniejące państwa, z całą ich niestałością i dysharmonią. Więcej jeszcze. Nawet w najczystszej swojej formie ów system. „każdy człowiek sam dla siebie a wolność dla nas wszystkich", implikował uznanie niebezpiecznego antagonizmu narodowego, w gruncie rzeczy zawierał potencjalnie prawo dżungli. Teoria wolności ekonomicznej skrywała w swym łonie z jednej strony zalążki niepohamowanej ekspansji kapitalizmu, z drugiej strony zalążki nieuchronnego imperializmu potężniejszych państw i narodów. Warunki wstępne, jakich wymagał system, nie ziściły się i w ogóle nigdy nie istniały. Bogactwa dzielone były między jednostki produkcyjne bardzo nierówno. Postępowanie państw tylko w minimalnym stopniu liczyło się z prawem międzynarodowym. Co więcej interesy gospodarcze wcale nie rządziły nimi tak całkowicie, jakby to wypadło z systemów czy to Manchesteru czy Marksa. Cavour i Bismarck myśleli w kategoriach i działali wedle kryteriów zupełnie różnych od kategorii i kryteriów czy to Cobdena czy Mazziniego. Wbrew samej sobie, teoria wolnego handlu i gospodarczej nieinterwencji państwa w sumie raczej pomogła niż stanęła na przeszkodzie narodowej, a nawet nacjonalistycznej konfiguracji Europy.

W międzyczasie przełom wieku wydał męża stanu, który zdobył możność wystawienia na próbę zasady samostanowienia: Napoleona III. Polityczny awanturnik przemieniony w cesarza, społeczny i ekonomiczny marzyciel i teoretyk, został powołany do odegrania głównej roli na scenie polityki europejskiej. Interesuje nas tu jedynie jego postawa względem zasady samostanowienia narodów, więc wystarczy tylko przypomnieć aż nadto dobrze znane fakty. Czy w ostatecznym obrachunku jego interwencja na rzecz jedności Włoch była właściwie czymś więcej, niż nieprzemyślanym nawrotem do przestarzałej od dawna polityki antyaustriackiej? Czy wówczas, gdy żałośnie przegrał próbę interwencji w Meksyku, rzeczywiście chodziło mu o narodową niepodległość Meksykanów

bardziej, niż o sukces przed polityczną widownią Europy? Zapewne nie zdołamy nigdy wysondować umysłu Napoleona III, umysłu chyba płytkiego, mimo niewątpliwych zdolności i dobrych intencji. Jakkolwiek rzecz się ma, nie dodał on żadnych ważnych elementów do narodowego rozwoju Europy.

Podczas gdy Drugie Cesarstwo trwoniło szanse i prestiż Francji, po tamtej stronie kanału Palmerston i Disraeli wznosili gmach potęgi, do której w drugiej połowie XIX wieku można w pełni stosować oba nowe określenia — nacjonalizmu i imperializmu. W gruncie rzeczy polityka angielska była nacjonalistyczna już od wieków średnich. Podkreślaliśmy uprzednio, że Anglicy używają tego samego słowa dla dwóch pojęć: „świadomości narodowej" i „dążenia do narodowej przewagi". Wskutek różnych okoliczności polityka angielska, poczynając od wieku XVIII, stała się także imperialistyczna. Jeszcze Palmerston znajdował się w tej wygodnej pozycji, że mógł za pomocą ostrzeżenia dyplomatycznego wywrzeć presję, ilekroć gdzieś w świecie interes Anglii wydawał się zagrożony, lub kiedy premier chciał wetknąć brytyjski nos w jakąś sprawę. Była to w oczach wielu polityka lekkomyślna i z tego względu wywołała zastrzeżenia w samej Wielkiej Brytanii. Około roku 1878 Brytyjczycy sami nazwali „dżingoizmem" krzykliwy i arogancki nacjonalizm swych rodaków. Stopniowe grubienie skóry na świadomości narodowej niejednego kraju w ostatniej ćwierci XIX wieku wiąże się niewątpliwie ściśle zarówno z rosnącą gruboskórnością prasy jak i z początkiem wyścigu zbrojeń, który był fatalnym skutkiem wojen, poczynając od roku 1864. We Francji koncepcja *revanche* zrodziła stronnictwo, które pierwsze nazwało się „nacjonalistycznym". Osoba Déroulède'a, twórcy Ligi Patriotów i autora *Chants du soldat*, ma już niektóre typowe rysy aktywnego nacjonalisty z wieku XX. Chciał on zastąpienia republiki parlamentarnej przez republikę plebiscytową: ten teoretyczny ideał ucieleśniłby się jako ludowy despotyzm. Déroulède był wmieszany w aferę Boulangera a później w sprawę zniewagi władzy państwowej przez jakiegoś generała: rysowała się już metoda politycznych puczów.

W niesmacznych historiach, które ostatnim pięciu latom wieku XIX nadają jakiś rys degeneracji i rozkładu — w sprawie Dreyfusa, w rajdzie Jamesona itp. — nacjonalizm, który nadal szukał dla siebie formuły, grał większą rolę, niż można było wówczas podejrzewać. Nikt by nie zdołał przewidzieć, do jakich ekstremów doprowadzi on w następnym stuleciu, jako siła napędowa życia państw i całej cywilizacji. Wydawało się wówczas, jakgdyby całkiem inny nurt ideowy, szeroki i potężny, miał wkrótce zatopić wszelki

patriotyzm i nacjonalizm, a potem unieść je i odrzucić w nieodpartym prądzie: w prądzie socjalizmu. W swym rdzeniu całkowicie antynarodowy, socjalizm stawiał bierny opór siłom, które przez większą część wieku torowały drogi imperializmowi i militaryzmowi. Marks uczył, że robotnik nie ma ojczyzny. Chociaż w krytycznym roku *Manifestu Komunistycznego* stłumiono socjalizm na ulicach Paryża tak krwawo, że na całe dziesięciolecia przestał być bezpośrednim zagrożeniem ustalonego porządku, to jednak oddawał się on nadal wewnętrznej pracy organizacyjnej oraz filozoficznemu i naukowemu gotowaniu propagandy na nadchodzący, nowy dzień. Lecz mimo działalności Międzynarodówek i odwoływania się do robotników całego świata, organizacja i propaganda nie mogły uniknąć ograniczeń, nałożonych przez rzeczywistość: przez system państw. Socjaldemokracja zdołała się rozwinąć jedynie jako układ stronnictw wielonarodowych. Im potężniejsze jednak stawały się te stronnictwa, tym mniej można było wątpić, że w godzinie próby i decyzji socjalizm zachowa chwalebną wierność swemu międzynarodowemu powołaniu. Godzina próby wybiła w sierpniu 1914, a szybki i całkowity rozpad opozycyjności socjalizmu wobec polityki narodowej wszystkich wojujących krajów stał się ostrzeżeniem na przyszłość. Ten fakt pokazuje, jak mało podobne są tak zwane ideologie naszych czasów do przekonań, za które ginęli ongiś męczennicy owych wiar.

*

Aby nie przekraczać granic chronologicznych, jakie zakreśliłem mojemu tematowi, chciałbym na koniec objąć raz jeszcze szerszym spojrzeniem te dwa fenomeny, których przejawy dziejowe staraliśmy się tu zarysować: patriotyzm i nacjonalizm. Czy warto poddawać próbie poszczególne ich składniki historyczne i socjologiczne? Usiłowano robić to nieraz. W tych rozważaniach sam wielokrotnie wskazywałem źródła, skąd wypłynęły oba te uczucia. Mówiłem, że poczucie ojczyzny wzięło początek w dawnej idei królewskiego autorytetu, wyrażonej już w Starym Testamencie, a świadomość narodowa rozwinęła się pod wpływem organizacji kościelnej, która zespalała ludzi, niebezpieczeństw zewnętrznych, które zmuszały do jedności itd. To wszystko są wyjaśnienia, które mogą mieć wartość w odniesieniu do poszczególnych wypadków, ale w gruncie rzeczy niewiele dodają do niezmiernie prostego znaczenia, jakie każdy spontanicznie przypisuje obu terminom. Oba bowiem pojęcia zmierzają nieustannie jakby ku zredukowaniu się do najprostszej swojej postaci, to znaczy do pierwotnych emocji przywiązania, lojalności i solidarności grupowej. Najrozmaitsze szaty, w jakie się one

stroją w pstrokatym korowodzie historii, wywołują wrażenie wzrostu i rozwoju. Ale spójrzmy raz jeszcze na treść psychologiczną, socjologiczną i etyczną obu tych pojęć.

Jeden z wczesnych greckich filozofów pragnął sprowadzić wszystko co się dzieje w kosmosie do wieczystej antytezy dwóch zasad: miłości i niezgody. Przyjmijmy na chwilę jego punkt widzenia, żeby postawić sobie pytanie, po której stronie mieszczą się oba zjawiska: patriotyzm i nacjonalizm. Od razu staje się oczywiste, że patriotyzm należy niewątpliwie do strony pozytywnej. Samo słowo mówi wyraźnie: miłość ojczyzny. A może zbyt podniośle interpretujemy to pojęcie, szukając jego genealogii? Jeśli cechą prawdziwej miłości jest, że daje ona więcej niźli żąda, to niechajże dobry patriota zbada własne swoje uczucia. Wrodzone przywiązanie do tego, co własne, nie zasługuje samo przez się na nazwę miłości. Jeśli państwo żyje w pokoju i jest rządzone tak dobrze, jak może być rządzona ludzka społeczność, to lojalność obywatela wobec kraju i obywatelskie usługi w postaci energii, poświęcenia, środków — zbiegają się zwykle z kluczowymi interesami tegoż obywatela. Ojczyzna odpłaca jego lojalność dając mu bezpieczeństwo, sprawiedliwość, niekiedy nawet wolność. Spełniając swoje patriotyczne obowiązki, nie spełnia on jeszcze przez to uczynków miłości. Tylko wówczas, gdy ojczyzna jest w niebezpieczeństwie, jego dar staje się ofiarą, służba cierpieniem, lojalność miłością. Świat raz jeszcze ogląda dzisiaj z przejęciem, co potrafi zdziałać prawdziwa, roztropna, stanowcza miłość ojczyzny.

Kilka razy poruszyliśmy przelotnie kwestię patriotyzmu jako emocji. Możnaby na ten temat rzec o wiele więcej, ale wiedzie to natychmiast od historii do liryki. Uczucie do własnego kraju kwitnie w postaci wspomnień z dzieciństwa i tęsknoty za przeszłością. Budzi zapach żywicznych lasów, świeżo zoranych pól i nadmorskich wydm. Żywi się wartościami symbolicznymi — jedną z nich jest na przykład hymn państwowy...

Zwróćmy teraz uwagę na drugi termin, nacjonalizm, jako przeciwstawny patriotyzmowi. Próbujmy nadal stosować do tych pojęć starą dychotomię miłości i niezgody. Stwierdziliśmy, że patriotyzm leży niewątpliwie po stronie pozytywnej, po stronie miłości. Co więcej, wydaje się nierozłącznie związany zarówno z dziedziną przeżyć subiektywnych, jak z konkretem: jest postawą psychologiczną i społeczną, skłonnością, siłą, namiętnością, ale nie ma własnej formy, kiedy go oderwać od konkretnej, danej sytuacji.

Inaczej rzecz się ma z nacjonalizmem: można go obserwować, badać, oceniać i mierzyć obiektywną miarą. W teorii stanowi on przekonanie, praktycznie jest w znacznym stopniu pychą. Kwitnie

niemal całkowicie w strefie prześcigania się i sporów, zatem po stronie niezgody. Życie narodów mogłoby się toczyć w atmosferze szlachetnego współzawodnictwa, ale wśród wróżek stojących u ich kolebki nie brakło nigdy pychy, chciwości, zazdrości i nienawiści. Pycha przekształca się w zaślepienie. Jacyś ludzie wyobrażają sobie, że stanowią naród panów. Potrzebują zatem niewolników. Gdzież ich znaleźć dzisiaj, kiedy nie funkcjonują już starożytne targowiska? Ludzie ci przypisują sobie misję, powołanie, mniemają, że zostali do czegoś wybrani. Niepotrzebne już jest bóstwo, któreby ich tą misją obarczało: naród wystarczy sam sobie. Nędzne złudzenia stadnego egoizmu, żałosne instynkty dziczy. Skłonni jesteśmy przeceniać wartość etyczną poczucia, że się jest narodem wybranym, bo pierwszy raz widzimy to w odniesieniu do Izraela, gdzie poczucie owo wzniosło się ponad pierwotne swoje korzenie do wyższego porządku, krzepko oparłszy się o Przedwiecznego.

Aby nie kończyć tak minorowo, pozwólcie mi odwrócić się na chwilę od nacjonalizmu jako postawy walki, w stronę narodu jako fenomenu historycznego i umysłowego. Każdy człowiek sensowny i kulturalny ma szczególnie ciepłe uczucie dla kilku jeszcze narodów prócz własnego, dla narodów, których ziemie zna, a ducha ich kocha. Przywołajmy w pamięci obraz takiego narodu, cieszmy się nim. Niekoniecznie trzeba zwiedzać ponownie tamte okolice, obchodzić muzea, odczytywać poetów: w naszych rozmyślaniach możemy wszystkie skarby tego cudzego kraju ogarnąć jednym wejrzeniem. Widzimy piękno jego sztuki, jędrne formy życia, czujemy perypetie jego dziejów, rozglądamy się wśród czarujących krajobrazów, smakujemy mądrość powiedzeń, słuchamy dźwięków nieśmiertelnej muzyki, cieszymy się jasnością języka i głębią myśli, wąchamy bukiet win, podziwiamy dzielność, siłę i świeżość, czujemy to wszystko naraz — nacechowane niestartym piętnem tego właśnie narodu, który nie jest naszym narodem. Wszystko to jest obce — a zarazem nieskończenie cenne, jako bogactwo, jako przepych naszego własnego życia. Gdzież tu miejsce na niezgodę, na zawiść?...

Johan Huizinga

tłumaczył Jacek Woźniakowski

ZENON SZPOTAŃSKI

WYCHOWAWCY I POLITYCY

I

PLUTARCH i Tukidides — kto chce zrozumieć przeciwieństwo między wiekiem XVIII a naszym, winien zastanowić się nad przeciwieństwem tych dwóch ludzi, z których pierwszy był najważniejszym źródłem wiedzy o starożytności dla Roussa i jego współczesnych; drugi o tyle mniej dostępny, dla formy swej jak i treści, jest takim źródłem dla nas. Już sama przewaga w nauce pisarza tak trudnego świadczy, jak dalece wiedza o starożytności stała się bardziej specjalna. Ale o sensie zmiany nie stanowi tylko większa hermetyczność wiedzy. Tukididesa od Plutarcha przedziela wszystko. Zamiast filozofa moralisty żyjącego w kilka wieków po opisywanych bohaterach świadek naoczny, niczemu tak nie daleki jak wyobrażaniu sobie historii jako zbioru moralnych przykładów. Zamiast głosiciela szlachetności i bohaterstwa, człowiek który wie, że bardzo rzadko może mieć sposobność świadczenia o niezmąconej niczym szlachetności, a którego siła umysłu fascynuje o wiele bardziej niż wszelka cnota; a słuszniej i bardziej po grecku byłoby powiedzieć niż wszelka inna cnota. Góruje ona w jego przedstawieniu tak bardzo, że gdy pisze o końcu życia Temistoklesa, to nie próbując nawet rozjaśnienia stawianych mu zarzutów zdrady, pisze tylko o bezmiernej przewadze jego umysłu. I jego zapewnienie, że za tę mądrość bardziej niż za co innego, bardziej nawet niż za obietnicę zdrady otaczał Temistoklesa względami król perski, to być może jedyne w tym dziele miejsce, gdzie maluje się ufność do człowieka.

W przeciwieństwie do Plutarcha, zajmują Tukididesa nie tyle charaktery ludzi pojedynczych, ile wielkich zbiorowości ludzkich. Nie narodów czy ludów ale zbiorowości, bo nie szuka on cech trwałych ale opisuje np. Spartan posiadających cechy, których na pewno nie posiadali gdy Sparta powstawała, ale które dzieli z nimi niejeden naród mający wielowiekową tradycję zamkniętej grupy rządzą-

cej. Uczciwi w życiu osobistym, a przeniewierczy w polityce, wierni jedynie swemu miastu, a zawsze gotowi do rzucenia sprzymierzeńców na łup wroga i usunięcia się samemu bezpiecznie, nie kierujący się emocjami, ale za to przegrywający przez nadmierną ostrożność. Ateńczycy przeciwnie, ulegający namiętnościom chwili i zawsze gotowi do rzucenia się w niebezpieczeństwo, za to niezdolni do utrzymania konsekwencji na dłuższej przestrzeni czasu. Wie on, że ta zbiorowa psychika większą ma siłę niż pojedyncza osobowość. Dlatego nie wdaje się w rysowanie charakterów i czynów tej wielkiej liczby przywódców, jak ich wyprowadza na powierzchnię każda wielka akcja polityczna i wojenna. Przedstawia tylko tych rzadkich ludzi, którzy wywarli rzeczywisty wpływ na wypadki jak Perykles lub Alcybiades — najczęściej zaś ogranicza się do zwrotu, że Ateńczycy lub Korkyrejczycy zrobili to albo tamto. Wśród ludzi, którym decydującego wpływu osiągnąć się nie udało, wyjątek czyni — a wyjątek ten jeszcze raz świadczy, jakie cnoty ceni on najbardziej — dla Spartanina Lichasa, mądrego a prawego doradcy. On to bronił praw Greków wobec satrapy perskiego i zapowiadał, że Sparta nie dotrzyma przeciwnych greckiej wolności traktatów. I ten sam Lichas był znienawidzony przez Milezyjczyków, gdyż wzywał miasta greckie w Azji do spokoju i posłuszeństwa wobec króla perskiego tak długo, jak długo Sparta pomóc im nie może.

Wreszcie Plutarch słabiej jest osadzony w czasie, bohaterskie czyny zawsze są do siebie podobne, dlatego tak bliski był on ahistorycznemu wiekowi XVIII. Tukidides przeciwnie — wie, że wiek, w którym żyje, do poprzednich wieków Grecji jest niepodobny. Wie też, że naród grecki jest niepodobny do innych narodów, ale jest przekonany, że kontrast ten powstawał powoli, a wystąpił wyraźnie w czasie stosunkowo niezbyt dawnym. Plemiona pelazgijskie zwane później greckimi były masą etniczną nie wyodrębniającą się od barbarzyńców ani nazwą wspólną ani obyczajem. Jedno i drugie — i obyczaj niepodobny do jakiegokolwiek innego i przeciwstawienie Hellenów i barbarzyńców — przyszły później. Nie znał ich dawny mieszkaniec Hellady, zamiłowany w korsarstwie i nie rozstający się z bronią, a gdy udziałem jego stawało się życie spokojniejsze, lubujący się na sposób barbarzyńców w przepychu stroju, w klejnotach i ozdobach. Szczątki tej dawnej Grecji widział Tukidides własnymi oczami, za jego jeszcze czasów góral lokryjski czy akarnański bardziej przypominał Pelazga niż Hellena. Później — gdy Grecja klasyczna zginęła, ta dawna, pelazgijska pozostała — ją to, jej górskich zbójców i korsarzy opisywał Byron i ona zerwała się do powstania przeciwko Turkom. Podobnie jak znikły wielkie fregaty i znikną zapewne okręty parowe, a łódź poruszana wiosłami pozostanie.

Kierowany instynktem artysty, poprzedza Tukidides opowiadanie o wojnie Peloponeskiej opisem świata stanowiącego najbardziej jaskrawe przeciwieństwo tej rzeszy miast helleńskich, między którymi wojna była prowadzona. Maluje prymitywizm tych odległych przodków Hellenów przez ich sposób budowy okrętów, przez brak miast obronnych, nieumiejętność czy niemożność zgromadzenia zapasów żywności dostatecznych dla prowadzenia dłuższej wyprawy wojennej, tak że wojsko pod Troją zaopatrywano przez korsarstwo i uprawę roli, której oddawała się część armii, gdy część tylko oblegała miasto. Ale najbardziej — przez brak komunikacji między plemionami żyjącymi życiem odrębnym i wojny mające niemal zawsze za cel ziemię lub łup. Uwagę jego przykuwa dziwność tego świata dzielącego się na mnóstwo światów zamkniętych, prowadzących ze sobą wojny o rzeczy najprostsze.

Tymczasem wojna jego czasu toczy się o sprawy nieskończenie bardziej skomplikowane. Arystokratyczna Sparta walczy z demokratycznymi Atenami, każde z nich wie, że władzy nad Grecją nie utrzyma, jeżeli jej nie narzuci swojego lub podobnego sposobu rządzenia. Każde stara się wprowadzić rozdwojenie w obóz przeciwnika. A że tylko ci, których cele są skomplikowane, mogą atakując rozdwajać swoich wrogów, tylko oni mogą naprawdę prowadzić politykę. Wojna jak miłość należy do świata natury, i jak miłość wymaga dwóch i tylko dwóch partnerów: polityka bez trzeciego partnera obejść się nie może. Polityka, wdzierająca się brutalnie w świat rządzący się prawem wojny i nie przygotowany do jej przyjęcia, rodzi zdradę. W Grecji Tukididesa zdrada jest chlebem powszednim. Kto nie zdradza, ten zdradą grozi albo zdrajcę udaje.

Prototypem zdrajcy jest u Greków polityk, który dąży do stania się tyranem. Sam prawie zawsze arystokrata musi przeciw warstwie, z której pochodzi, szukać oparcia w warstwach niższych, ale bardzo prędko przechodzi do szukania go u obcych, w końcu u najpotężniejszych, to jest u Persów. Tak uczynił zwycięzca Persów spod Platei, Pauzaniasz, którego ambicje sięgały daleko poza panowanie nad samą tylko Spartą i który nie mogąc oprzeć się na Spartanach spiskował z helotami i z królem perskim. Zresztą zdradzanie własnego kraju nie upowszechniło się u Spartan. Pisząc o śmierci skazanego za zdradę Pauzaniasza i o wygnaniu Temistoklesa i późniejszej jego karierze na dworze króla perskiego, kończy Tukidides tragicznymi słowami: tak skończyli dwaj podówczas najświetniejsi spomiędzy Hellenów.

To było tylko prologiem, Tukidides był dzieckiem, kiedy umierał Temistokles, za jego lat dojrzałych zdrada była bronią stosowaną nieustannie przez stronnictwa polityczne miast greckich i to nie-

jednokrotnie zdrada w najohydniejszej postaci, wprowadzająca nieprzyjaciela do oblężonego miasta. W końcu upadek dawnych pojęć powołał do życia postać osobliwą, a pierwszy raz pokazującą się na arenie dziejów — doktrynera. Tukidides nie będąc psychologiem obojętnie przeszedł koło tego dziwowiska. A jednak musiało to być dla Greków czymś niesamowitym, gdy widzieli jak Antyfon, zaprzysiężony wróg demokracji, doszedłszy wraz ze swymi przyjaciółmi do władzy w Atenach, oddawał władzę w miastach sprzymierzonych ideowym pobratymcom, nie dbając o to, że byli oni przede wszystkim stronnikami Sparty. Prawda, że wśród zwolenników Antyfona roiło się od zwykłych zdrajców, którzy po klęsce swego stronnictwa szukali schronienia u Spartan, albo i wydawali w ich ręce twierdze pograniczne, ale sam Antyfon pozostał w Atenach, choć mógł nań czekać tylko wyrok śmierci, a przed sądem wygłosił, jak twierdzi tu Tukidides, najlepszą mowę, jaką wygłoszono w sprawie podobnej.

Nigdy jednak u Greków nie połączyli się w jednym człowieku doktryner i tyran. Jeden z największych tyranów, gdy spotkał się z największym doktrynerem wszystkich czasów, sprzedał go na pośmiewisko jako niewolnika. Najbardziej zaś tyrański z tyranów, Krytiasz, choć działał jako przywódca oligarchii, choć wyszedł z tej samej szkoły co Antyfon, potrafił w pewnym momencie swego życia być przywódcą zbuntowanych przeciw szlachcie tessalskich chłopów. Umysłowość tyrana jest hiperpolityczna, to, czego on żąda, to nieograniczona swoboda gry, dlatego obrońcy obyczaju praojców muszą go uważać za wroga, choć on najczęściej wrogiem im być nie chce (ostatnim z tyranów był Napoleon — i nienawidzili go jednakowo wszyscy ludzie zasad, tak jakobini jak i monarchiści).

Wraz z rozluźnianiem się węzłów łączących człowieka z miastem słabnie też wiara religijna. Dawna wiara Hellenów, głosząca, że za wielkie zbrodnie bogowie karzą klęskami spadającymi na cały kraj, jak przegrane bitwy, trzęsienia ziemi i zarazy, z pozoru była wyznawana jak uprzednio, ale straciła siłę wstrzymania od zbrodni. Obnoszący się ze swoją religijnością Spartanie obiecują wolność helotom, którzy odznaczą się na wojnie, później oprowadzają ich po świątyniach, biorąc jakgdyby bogów za świadków ich wyzwolenia, a później zabijają ich potajemnie, tak że nikt się nie dowiedział, gdzie i jak to się stało. Ani słowo nie było pewne, ani przysięga straszna, to jest morał tych czasów w przedstawieniu ich przez Tukididesa.

Dawny obyczaj strzegł przyrody przed samowolą człowieka nie pozwalając mu jej ulepszać własnymi dodatkami, np. przez kopanie kanału zamieniać w wyspę połać kraju, którą bogowie stworzyli półwyspem, i strzegł mowy każąc każdą rzecz nazywać właściwym

imieniem. Istnieje ścisły związek między przyrodą a mową, która, choć do przyrody nie należy, nie jest tworem człowieka tak jak jest nim sztuka. Jest natomiast jak sztuka i jak przyroda dziełem piękna. Sztuka, gdy bierze mowę za tworzywo, porównania niemal zawsze czerpie z przyrody. Tak było od Biblii aż do Kochanowskiego, dopiero w późniejszym czasie nastąpiło usunięcie przyrody z żywej mowy i pozostawienie jej w literaturze tam tylko, gdzie daje się jej opis — w parze z tym poszło tworzenie rezerwatów przyrody, tak jak zwyrodnienie mowy idzie razem z całkowitym już tępieniem przyrody.

To też w tym samym rozdziale, co o słabnięciu związków krwi nie wytrzymujących w starciu ze związkami politycznymi i o zabijaniu synów przez ojców — pisze Tukidides o zmianie znaczenia wyrazów. „Niedorzeczną zuchwałość nazwano odwagą, rozum gnuśnością", a chwalono tego, kto i sam czynił źle i innych nakłaniał. W takiej epoce, jeżeli był w ogóle ktoś, kto chciał bronić różnicy między dobrem a złem, musiała powstać filozofia.

Wyrosła ona ze swego czasu i walczyła z nim i dziś jest jego usprawiedliwieniem. Tak samo i tragedia.

Ale dyspucie filozoficznej zawdzięczała Grecja jeszcze jedno — powrót do walki rycerskiej.

Rycerską była dysputa u Greków o wiele bardziej niż u nas, bo my przychodzimy na dyskusję jak na wojnę, każdy z innym uzbrojeniem i z myślą zaskoczenia przeciwnika nieznaną mu bronią. Grek zaś, jeżeli czerpał dowody z doświadczenia, to z doświadczenia potocznego, tak samo dostępnego dla wszystkich, jeżeli z analizy subtelności języka, to języka własnego, który każdy z przeciwników tak samo dobrze znał, przychodził więc na dysputę jak na pojedynek. Zwyciężała tylko słuszność tezy i talent jej obrońcy.

II

Kto odłoży Tukididesa a sięgnie po Roussa, temu wyda się infantylny ów filozof, który prawdy o starożytności szukał w żywotach pisanych dla pokrzepienia serc. Tylko że żaden człowiek nie był bardziej niż Rousseau odbiciem swego czasu a był to czas pedagogii. Nigdy nie napisano tylu opowiadań o cnocie nagrodzonej a występku ukaranym — lektura, która do takiej wściekłości doprowadziła markiza de Sade, że pisał o cnocie uciemiężonej i występku triumfującym. Ale źródeł tej manii pedagogicznej szukać trzeba w epoce poprzedniej, która w regułę wychowawczą przeobraziła i Biblię i prawo rzymskie.

Biblia, gdy protestantyzm dał ją w rękę ludziom zupełnie prymitywnym — a był to najważniejszy chyba wynik Reformacji —

odczytana przez nich została jako nieustające wezwanie do posłuszeństwa. Nie był to fałsz, bo Biblia tym wezwaniem jest: „Lepsze bowiem jest posłuszeństwo niźli ofiary" (1 Krl 15, 21), ale gdyby była tylko tym jednym, to nie odpowiedziałaby nawet na pytanie, w imię czego żąda posłuszeństwa. Jest w księdze Joba rozdział 28, pieśń o mądrości, której miejsca nie zna nikt i której nie ujrzy oko sępowe i tylko Bóg wie, gdzie ona jest. I nieoczekiwanie na końcu tego rozdziału postawiony zostaje program minimalistyczny. I rzekł człowiekowi: Oto bojaźń Pańska, ta jest mądrość, a warować się złego rozum. Ten kto czyta Biblię, bo go do tego przyuczono, ten odczyta tylko te słowa ostatnie — nic więcej nie dojdzie do jego świadomości. I w samej rzeczy, w tych słowach zawiera się przepaść, która oddziela Biblię od ksiąg mądrości, jak Tao Te King i Upaniszady, oraz wyjaśnienie dynamizmu świata protestanckiego.

Drugi program wychowawczy dało Europie prawo rzymskie, ze swą formułą prawa zwyczajowego — *inveterata consuetudo et opinio necessitatis*, przyzwyczajenie i przekonanie — formuła, którą Pascal przeobraził w system tresury. Później na tym fundamencie budowano całą teorię pedagogii. Sam Pascal był żarliwcem religijnym, ale był też synem prawnika i był matematykiem i żył w epoce, której prawo, więcej dbając o konsekwencje w wyciąganiu wniosków z zasad a mniej o doświadczenie, bliskie było umysłowi matematyka. Pascal wybucha oburzeniem, gdy kazuiści hiszpańscy usiłują znaleźć drogę wyjścia tam, gdzie różnią się prawo Kościoła, prawo króla i prawo honoru rycerskiego. W jego napaści na obrońców pojedynku na pomoc chrześcijaninowi przychodzi prawnik rzymski wychowany na prawie, które nie uznawało współistnienia norm sprzecznych.

Ożywiona duchem prawa rzymskiego Francja XVII-wieczna ponad wszelką wartość stawia kult instytucji. Samemu królowi oddaje ona cześć jako instytucji, nie jako osobie, stąd niechęć, z jaką prawnicy francuscy patrzyli na prawo łaski, przez które musiała się przejawiać osobowość króla, i mnożenie przez nich przypadków łasce królewskiej nie podpadających, *ingraciables* (analogia z prawem polskim będzie pozorna, bo choć w Polsce odebrano królowi prawo łaski, to zachowano w wielkiej ilości spraw wpływ pokrzywdzonego na los przestępcy). W końcu tajemnica uroku Ludwika XIV tkwiła w tym, że był dostatecznie wybitnym, aby kult mu oddawany nie czynił go pośmiewiskiem, a zarazem zbyt miernym, aby mogła powstać wątpliwość czy kult jest oddawany królewskości czy osobie króla. W czasie Rewolucji kult instytucji szedł zawsze w parze z lekceważeniem osób ją składających. W końcu ten sam tłum, który otaczał czcią Konwencję jako wyraz wszechwładzy narodu, wchodził na posiedzenia Konwencji z bronią w ręku

i zmuszał ją do oddawania na śmierć tych jej członków, którzy narazili się Jakobinom. To też było arcyrzymskie: tak Tyberiusz i Domicjan traktowali Senat. Literatura francuska zna postać administratora w karykaturze: pokazuje nam go w *Nocnym locie* Saint-Exupéry. Jest on przeciwieństwem dowódcy — do idei administracji nie należy wcale, aby był on bardziej utalentowany od swoich podwładnych. Dyrektor szpitala nie musi być najlepszym lekarzem w szpitalu. Można z niego drwić, ale bez niego świat współczesny nie byłby światem zdyscyplinowanym, a bez zdyscyplinowania nie można by ani stworzyć techniki, ani prawidłowo się nią posługiwać. Tak prawo rzymskie wraz z ciasno, po sekciarsku rozumianą Biblią dały podstawę cywilizacji technicznej. Za jej stworzenie płaciła Europa uzdolnieniem do poezji — koniec wieku XVII i wiek XVIII aż do pojawienia się Goethego to epoka prozy. Francja pozostała ojczyzną prozy do dziś dnia.

Ale człowiek ówczesny wzięty w karby pedagogicznej dyscypliny musiał szukać schronienia, w którym znalazłby swobodę, jakiej pragnąć może nieustannie tresowane i karcone dziecko. Znalazł ją w Grecji. Nie była to Grecja Empedoklesa, Grecja dwóch wielkich sił, miłości i walki — sielanki i tragedii, ale samej tylko miłości i samej tylko sielanki, Grecja infantylnych amorków i arkadyjskich pasterzy. Grecja, w której samego Homera zamieniono w sielankę, a Fénelon był tym, który dokonał tego cudu.

Z tak różnorodnych elementów stworzył swoją mitologię Rousseau. Bohaterami mitu byli szczęśliwy dzikus żyjący podług obyczaju swych ojców, nie pożądający ani bogactw, ani nauki, ani potęgi, i genialny prawodawca kształtujący dusze ludzkie dla stworzenia obywateli państwu, jakie powstało w jego umyśle, bo będąc półbogiem był on stwórcą, nie reformatorem. Dzikus jest dzieckiem, któremu można pozwolić na wiarę w bajki i przesądy. Prawodawca posiada pedagogiczną mądrość, dzięki której umie posłużyć się przesądem dla umocnienia swoich wychowanków w posłuszeństwie prawu. Człowiek winien wstrzymywać się od nierozsądnych marzeń, bo mogą mu się sprawdzić. Synami duchowymi bohatera Roussa byli Cagliostro bałamucący głupców i Robespierre odgrywający arcykapłana Najwyższej Istoty.

Niemniej geniusz Roussa pozwolił mu uchwycić jakąś rzeczywistość — ani szczęśliwy dzikus ani genialny prawodawca nie byli postaciami z bajki. Istotą tego braku pożądań rzeczy niekoniecznych — a pokusy, od których odwracał się dzikus Roussa, nie są niezbędne dla cnoty ani dla szczęścia — jest brak wszelkiego dążenia. A w wieku Roussa ogromna część ludzkości, być może cała ludzkość, która nie przeszła przez dyscyplinę reformacji i prawa rzymskiego i nie brała udziału w tworzeniu nowożytnej nauki, po-

grążona była we śnie i pozbawiona dążeń. Polska zasnęła w czasach saskich, a podobny stan Hiszpanii natchnął Lelewela do napisania Paraleli Hiszpanii z Polską, w której wykazywał synchronizm tych dwóch historii. Los zaś Hiszpanii był udziałem wszystkich narodów romańskich z wyjątkiem Francji. Florencja, Neapol i Lizbona żyły wspomnieniem dawnej wielkości. Podobne koleje przechodził świat Islamu a z nim i te narody chrześcijańskie, które znalazły się w jego orbicie. Wołosi, którzy w XVI w. stawiali opór Turcji potężnej i zdobywczej, w XVIII byli niezdolni do ruszenia palcem dla obrony przed zdegradowaną i bezsilną. Grecja w czasach, kiedy u nas pisali Szymonowicz i Sarbiewski, przeżywała na Krecie renesans poetycki, z którego kilkadziesiąt lat później nie pozostało już śladu. Grecja XVIII w. jest z jednej strony Grecją upodlonych przez wysługiwanie się Turkom Fanariotów, z drugiej zaś Grecją pelazgijską, Grecją kleftów — zbójników i korsarzy. Równocześnie z dalekiej Azji Wielcy Mongołowie staczają się w barbarzyństwo, Chiny zdezorganizowane i rozdarte przez walki wewnętrzne padają ofiarą Mandżurów a Japonia zrywa wszelki kontakt ze światem zamorskim. Czy zwrócimy się do Abisynii, do Arabii czy do Indochin wszędzie obraz jest podobny. Nie wszędzie równie prędko nadchodzi odrodzenie. W naszych prawie czasach Unamuno, zesłany na Wyspy Kanaryjskie, widząc tam ludzi nie pozostawiających po sobie nic poza potomstwem, pisał, że są oni jak drzewa wydające tylko kwiaty a bezlistne. Pozostać drzewem bezlistnym dla narodu oznacza śmierć. Toteż tam, gdzie działał jeszcze instynkt samozachowawczy, wśród otaczającego bezruchu pojawili się Wielcy Prawodawcy. Niszczyli oni bezlitośnie ugruntowane przez wieki instytucje i obyczaje budząc narody ze snu i nie pozwalając im żyć życiem sielanki. Nie byli oni, nawet najgorsi z nich, tym, za co uważali ich wrogowie. W Słowackim, który znał dobrze i szlachtę polską i lud ruski, sielankowe, zabijające wszelki ruch życie wzbudzało taką grozę, że chcąc pokazać największe niebezpieczeństwo, jakiemu ulec może naród, przedstawił w *Królu Duchu* kraj cały uśpiony przez złe moce — dlatego wielkich niszczycieli uważał za wysłańców bożych.

Najstraszniejszy był Wielki Prawodawca, gdy pojawiał się wśród ludów prymitywnych, gdyż tam na usługi jego stała cała wszechwładza plemienia nad jednostką. Tylko że ulegając woli plemienia człowiek pierwotny ulegał wpojonym w siebie przez tysiąclecia nakazom, które już stały się częścią jego własnej psychiki. Niewolnikiem stał się dopiero wtedy, kiedy zmuszono go ulegać woli, którą odczuwał jako obcą. A wola ta była bezwzględna. Afryka obfituje w przykłady władców, którzy dla zniszczenia ustroju rodowego zmuszali rodziców, aby oddawali swoje dzieci do obcych

rodzin, jak czynili to królowie Dahomeju, czy zabijali masowo dzieci jak królowie Zulusów. W jarzmie Wielkiego Prawodawcy szczęśliwy dzikus stawał się dzikusem nieszczęśliwym.

Żaden człowiek rzeczywisty nie jest idealnym przedstawicielem typu, tak jak żaden rzeczywisty trójkąt nie jest obrazem geometrycznej idei trójkąta. Prawodawca nie jest władcą wybijającym dla swego narodu okno na świat. Jego działalność jest wychowawcza, a nie ma wychowania bez izolacji od wpływów niepożądanych (XVIII w. rozumiał to aż nazbyt dobrze i w szkołach klasztornych i wojskowych doprowadził izolację do obłędnej przesady). Polityk szuka nieustannie kontaktów i gdyby mógł zamieniłby całą ziemię w teren swoich wpływów — wychowanie jest przeciwieństwem polityki.

Zenon Szpotański

M.-D. CHENU OP

„CONSECRATIO MUNDI"

NIE TAK dawno jeszcze wyrażenie *„consecratio mundi"* mogłoby się wydawać dość banalne w języku potocznym i jeśli można tak powiedzieć, bardziej „pobożne", niż doktrynalnie uzasadnione. Dzisiaj nabrało ono wyraźnego znaczenia i wielkiej doniosłości dla życia Kościoła, stało się określeniem o technicznej niemal ścisłości. Jest to szczęśliwy rezultat obudzonej świadomości, że Kościół to wspólnota chrześcijan zaangażowanych w życie świata, oraz reakcja na wynikły z różnych przyczyn rozdźwięk między Kościołem a społecznością świecką.

Wyrażenie *„consecratio mundi"* odzyskuje więc swoją pierwotną siłę przez nawiązanie do roli świeckich w budowaniu Kościoła, w „uobecnianiu" Kościoła światu. Na dowód wystarczy przytoczyć słynny tekst, który nie ma wprawdzie uroczystej powagi nauczającej, pozwala jednak oprzeć się na najwyższym autorytecie; podczas drugiego światowego Kongresu Apostolstwa Świeckich (Rz, 5—13. X. 1957) papież Pius XII użył zwrotu *„consecratio mundi"*, podkreślając, że to ma być dziełem świeckiego katolika:

„...Stosunki między Kościołem i światem wymagają interwencji apostołów świeckich nawet niezależnie od małej liczby księży. *„Consecratio mundi"* jest w istocie swojej dziełem ludzi świeckich, związanych głęboko z życiem ekumenicznym i społecznym, biorących udział w rządzeniu i stanowieniu praw".

W kilka lat później potwierdził i rozwinął tę myśl Kardynał Montini w swoim liście pasterskim ogłoszonym w 1962 r. w Mediolanie:

„...Kościół wzywa świeckich, swoich dobrych i wiernych świeckich katolików, aby związali sferę nadprzyrodzoną, należącą całkowicie do dziedziny religijnej, ze sferą socjologiczną i doczesną, w której żyją. Liczy on na ich cierpliwą i umiejętną współpracę, powierzając im trudne i piękne zadanie konsekracji świata, to znaczy (zwróćmy baczną uwagę na użyte słowa) przepojenia zasadami

---

[1] *Consecratio mundi* „Nouvelle Revue Théologique" No 6 juin 1964. Poruszający zbliżone zagadnienia inny artykuł o. Chenu (*Ku teologii techniki*) zamieściliśmy w numerze 92/93 „Znaku".

chrześcijańskimi i cnotami naturalnymi i nadnaturalnymi całej wielkiej sfery świeckiej życia".

Trudno jednak nie zauważyć, że bogata literatura, odwołująca się do wyrażenia *„consecratio mundi"* dla określenia przedmiotu i celu apostolstwa świeckich, nadaje mu bardzo różny sens, rozszerza albo zwęża zakres tego pojęcia, bierze je w sensie dosłownym, albo używa tylko jako retorycznej zachęty. Dobrze więc będzie, szanując tę zmienność i ruchliwość znaczeń, starać się jednak wydobyć jednocześnie dokładny sens teoretyczny słowa i całą jego giętkość znaczeniową, która sugeruje nakładanie się na siebie wielu uzupełniających się koncepcji.

Takie już jest prawo języka — a język teologii również mu podlega — że słowa i wyrażenia nie są sztywnymi nieruchomymi monolitami, ale wokół zasadniczego rdzenia znaczeniowego posiadają otoczkę dodatkowych znaczeń, nieraz płynnych, mimo to ważnych dla lepszego zrozumienia rzeczywistości, jaką to słowo oznacza. Powiedzmy schematycznie, że słowa posiadają sens ścisły, specyficzny, określony ich „przedmiotem formalnym", i sens pochodny, odpowiadający sferze promieniowania oznaczanej rzeczywistości w jej powiązaniach z innymi elementami rzeczywistości. Zdaniem logików specyficzny sens wyrażenia tym bardziej jest ograniczony w swym zakresie, im wyraźniej określona jest jego treściowa zawartość — natomiast sens ogólny tym jest szerszy im mniej sprecyzowany. Na przykład słowo „towarzystwo" może być wzięte w sensie bardzo ogólnym w odniesieniu do jakiejkolwiek grupy, prawie wcale nie zorganizowanej, ale może także, w węższym znaczeniu, odnosić się do pewnej grupy związanej jakąś ustawą, mającej swoją władzę, administrację, wspólne cele i interesy itp., i przez to wszystko różniącej się od grupy nazywanej wspólnotą i mającej inny charakter.

Jeden i drugi sens słowa musi być brany pod uwagę; obydwa znaczenia są nawet konieczne do pełnego zrozumienia wyrazu. Byłoby błędem odrzucenie używania wyrazu w sensie ogólnym pod pretekstem obrony ścisłości znaczenia i jego technicznej dokładności; ale innym błędem byłoby zaniedbanie analizy określającej znaczeniowy rdzeń wyrazu i ustalającej „formalne" pojęcie danej rzeczywistości.

Podobnie dzieje się z terminem *„consecratio mundi"* w aktualnym jego użyciu, o czym już była mowa. Z punktu widzenia teologicznego, duchowego i apostolskiego, pożyteczne będzie zbadać z bliska treść tego wyrażenia, ściśle określić jego sens nie tracąc jednak z oczu prawdy i wymowy jego znaczenia ogólnego. Do tej zasady właśnie chcielibyśmy się tutaj dostosować.

DONIOSŁOŚĆ ANALIZY ZNACZENIOWEJ

Nie o to chodzi, żeby wdawać się w subtelności szkolarskiej pracy w celu ustalenia abstrakcyjnej definicji na użytek specjalistów. Piękne i słuszne jest to, co się mówi o istotnej roli wiernych w świecie świeckim będącym rolą Królestwa Bożego, miejscem wcielenia życia Bożego wśród ludzi. Ale jaka jest w istocie skuteczność działania w świecie człowieka, który patrzy na ten świat w świetle swej wiary i angażuje się w jego budowę zasilany łaską?

Znajdujemy się właśnie w sytuacji, kiedy na skutek rozwoju cywilizacji, wśród gwałtownej ewolucji struktur społecznych, świat żywo uświadamia sobie wartości ziemskie, które niesie, a z drugiej strony wspólnota chrześcijan szuka łączności między swoją wiarą a tymi wartościami doczesnymi, coraz to bardziej wyzwalającymi się spod opieki religii. Desakralizacja natury i społeczeństwa wydaje się normalnym skutkiem cywilizacji naukowej i technicznej. W rzeczywistości nie da się określić roli świeckiego chrześcijanina na drodze abstrakcyjnej dedukcji z teoretycznych zasad, ale trzeba wziąć za punkt wyjścia obserwację materiału ludzkiego, który ma on przetworzyć najpierw na swój rachunek, potem dla dobra doczesnego swych braci, wreszcie dla budowania Królestwa Bożego w określonym momencie historii.

Przypominając różne analizy przeprowadzone z punktu widzenia duszpasterskiego i doktrynalnego, dochodzi się do przekonania, że jeden z rozdziałów teologii stosunku natury i łaski pisze się dzisiaj poprzez działalność apostolską Kościoła i poprzez jego doktrynę chrystologiczną. Termin „*consecratio mundi*" wyraża oczywiście nie całokształt tych doświadczeń i tej prawdy, ale jedną z istotnych ich osi.

Równocześnie Sobór Watykański II jest w trakcie publicznego można by powiedzieć, instytucjonalnego formułowania tej problematyki. Jednym z zasadniczych punktów jego porządku dziennego jest właśnie określenie roli świeckich w Kościele, który uświadomił sobie, że nie jest społecznością kapłańską, „klerykalną", ale społecznością wiernych, o hierarchicznej strukturze apostolskiej. Ponadto jest, jak wiadomo, na warsztacie obszerny schemat (XIII), który określa prawa i wymagania obecności Kościoła w świecie, według pięciu czy sześciu zasadniczych osi istnienia człowieka w tym świecie. Czy ta „obecność" dąży do konsekracji? Przedstawione zostały zgromadzeniu ogólnemu teksty proponujące termin „*consecratio*" dla określenia jednego z praw i celów obecności Kościoła w świecie.

„CONSECRATIO"

Czym jest właściwie ta „konsekracja"?

Chcemy tu określić specyficzny sens tego pojęcia i, jak mówiliśmy poprzednio, wyznaczyć granice jego zasięgu oddzielając istotną jego treść od rzeczywistości związanej z nim, ale marginesowej.

Konsekracja jest działaniem, przez które człowiek — samodzielnie lub upoważniony przez jakąś instytucję — wyłącza pewną rzecz ze zwykłego użytkowania, lub pewną osobę z pierwotnego przeznaczenia, aby zarezerwować ją dla bóstwa i w ten sposób złożyć hołd panowaniu Boga nad stworzeniem. Jest to więc odwrócenie jakiegoś bytu od właściwego mu celu, określonego przez prawa jego natury fizycznej lub struktury psychologicznej, od jego zaangażowania społecznego czy też, jeśli wchodzi w grę osoba wolna, rezygnacja ze swobodnego dysponowania sobą. Jest to jakaś alienacja, w najlepszym (lub najgorszym) znaczeniu tego słowa, polegająca na przekazaniu jakiegoś bytu Temu, który jest Panem najwyższym, źródłem wszelkiego istnienia i celem wszelkiej doskonałości. Przedmiot w ten sposób poświęcony, wyłączony, jest nietykalny niemal w znaczeniu fizycznym tego wyrazu: tak że kontaktować się z nim można tylko przy pomocy ustalonych gestów, „rytów", które świadczą o jego poświęceniu. Pod groźbą świętokradztwa miejsce poświęcone nie może służyć zwykłym życiowym potrzebom; wchodzi się do niego otaczając się samemu, zewnętrznie i wewnętrznie, samotnością bogów. Czynność święta — od starożytnego namaszczenia królów aż do codziennego grzebania umarłych, odcina się w swoich gestach od zwykłego biegu życia zbiorowego, od jego użyteczności jak i wulgarności. Osoba poświęcona przynajmniej w tym, co dotyczy jej konsekracji, powinna być oddzielona, umysłem, sercem, ciałem, łącznie ze strojem, od zajęć, prac, interesów i zachowania się innych ludzi. Historycy religii i społeczeństw obserwują to wszystko, aż do najdalej posuniętych wypaczeń (zabobonne tabu), bardziej konkretnie, niż teologowie w klasycznych definicjach.

Istnieją oczywiście różne stopnie intensywności i zastosowania tej sakralizacji; granice są dość zmienne w zależności od czasów, środowiska, zwyczajów. Pozostaje jednak specyficzne znaczenie konsekracji, które można ocenić, jeśli porówna się je z czynnością niższego rzędu, jaką jest zwykłe „błogosławieństwo". W tym wypadku dany przedmiot również odniesiony zostaje do bóstwa, któremu się go ofiarowuje lub które bierze je w opiekę, zachowuje on jednak swoją funkcję naturalną, swoje zwykłe traktowanie i swe cele użytkowe. Chleb pobłogosławiony jest szanowany, ale się go spożywa.

Specyfika tego co sakralne, poświęcone, ukazuje się wtedy, gdy porównuje się to z tym co jest święte. Obydwa pojęcia często zachodzą na siebie, a nieraz używane są jako synonimy. Nie uciekając się do zbyt abstrakcyjnych analiz możemy jednak powiedzieć ściśle, że świętość ma właściwości inne niż sakralność. Bóg jest święty, święty *par excellence*, ale nie poświęcony. Świętość jest godnością najwyższą, najistotniejszą w samej głębi bytu, godnością płynącą z jego udziału w życiu boskim. Pomimo jednak tej swej komunii z transcendentnym, świętość, ze swej istoty, nie oddziela. Na początku, w okresie „inicjacji", dla postępu może ona wymagać separacji i działań sakralnych, ale to są tylko ziemskie warunki „łaski", która ogarnia byt w całej rzeczywistości jego natury, można by nawet powiedzieć: jego świeckiej natury. Gdy to co świeckie przechodzi w coś sakralnego tym samym przestaje być świeckie; gdy staje się święte świeckim pozostaje.

ŚWIAT ŚWIECKI

A teraz w zestawieniu z „poświęconym" — świeckie. Jest to rzeczywistość — przedmiot, działanie, osoba, grupa, która zachowuje w swym istnieniu, czynach i celach własną naturę. Jeśli tą rzeczywistością jest byt świadomy swego działania i swych intencji, świadomość tego działania i tych intencji pozostaje jednocześnie wartością pierwszorzędną i zasadą jego doskonałości. Zboże zbierane podczas żniw, mające wartość handlową, służące dla żywienia ludzi, pozostaje oczywiście rzeczywistością świecką, nawet wtedy, kiedy żniwiarze pracowali przy nim dla chwały Bożej, dla swego osobistego uświęcenia i dla pożytku swych braci. Inżynier-agronom, który wyjeżdża do kraju mniej rozwiniętego gospodarczo, aby organizować tam, przy pomocy nowoczesnej techniki, lepszą produkcję rolną, spełnia przez swoją miłość wspaniałe dzieło uświęcające jego osobiście i przynoszące łaski wspólnocie chrześcijańskiej, ale jego zaangażowanie nie wyrywa go z jego świeckiego zawodu, z jego „świeckości", tak jak nie wyjmuje go ono spod praw ekonomicznych. Również społeczność narodowa, która w swej strukturze i prawodawstwie przeniknięta jest wartościami chrześcijańskimi, pozostaje społecznością polityczną, autonomiczną w swej dziedzinie.

Tak więc osoby i rzeczy mogą być wciągnięte w realizację nadprzyrodzonego celu i głęboko przeniknięte cnotami chrześcijańskimi, a jednak nie zmieni to charakteru ich natury ani nie uwolni ich od jej praw. Chociaż jest darem Bożym, zboże musi jednak być uprawiane. Naród realizujący wspólne dobro w porządku natury i łaski, nie staje się przez to społecznością teokratyczną. *Gratia non*

tollit naturam, sed perficit. Łaska nie „sakralizuje" natury; dając jej uczestnictwo w życiu Bożym, ona zwraca ją jej samej, jeśli tak można powiedzieć.

Wybrane przykłady nie są pobieżną ilustracją abstrakcyjnej tezy. Ukazują one typowe momenty nowoczesnej cywilizacji, w której człowiek dzięki naukowym odkryciom sił natury i opanowaniu jej energii przez technikę, nie jest tak bardzo przejęty tajemnicą sił tej natury, które niegdyś kazały mu zwracać się o pomoc do potęgi Boga. Teraz, kiedy on te siły zna, kiedy odkrywa ich przyczyny, kiedy je ujarzmia, by przy ich pomocy budować nowy świat, desakralizuje naturę, czując się jej niezależnym panem. Oto nowa sytuacja człowieka, w cywilizacji pracy, przez którą człowiek humanizuje naturę. Indywidualne i zbiorowe wstrząsy wywołane tą rewolucją myślową mogą zachwiać zmysł religijny; samą przez się ta desakralizacja jest czymś normalnym, a jeśli w XX w. przybiera rozmiary kosmiczne, to jest ona rozszerzeniem na całą ludzkość świadomą ziemskich przeznaczeń, procesu, który antropolog i etnolog mógł obserwować w dawniejszych cywilizacjach, a także w poprzednich etapach cywilizacji chrześcijańskiej na Zachodzie.

Więcej nawet, aby przeciwdziałać pewnej panice wywołanej zjawiskiem nazywanym ateizmem cywilizacji przemysłowej, możemy zdecydowanie twierdzić, że głębokim prawem chrystianizmu jest desakralizować (w pewnym znaczeniu) świat, oczyszczać go z bóstw i demonów; „widząc w nim dzieło stworzenia różne od Boga oddać go człowiekowi, umożliwiając przez to rozwój wiedzy i techniki" (J. Lacroix). Można stawiać sobie pytanie, czy hinduizm, buddyzm, a nawet islamizm potrafią oprzeć się inwazji mentalności naukowej i przemysłowej; chrystianizm może po prostu na nią się zgodzić, ponieważ jest on Słowem Boga skierowanym do ludzi a nie jakąś emanacją związku (*religio*) między naturą a Bogiem. Wiara należy do innego porządku niż „religia", chociaż tylko w aktach religijnych może znaleźć wyraz jej zwartość psychologiczna, moralna i kultowa, to jednak, stawiając religię na swoim miejscu, wiara jest wolna od obciążeń szkodzących jej bezinteresowności. „Prawdziwa wiedza — jak powiedział Paweł VI — odjęła charakter tajemniczy i sakralny zjawiskom natury; przyczyniła się ona do oczyszczenia wiary z różnych naleciałości, z pewnych przesądów, z kompleksów strachu i niepewności". [2]

---

[2] Wywiad Kardynała Léger w związku z przebiegiem Soboru, „Le Monde" z 18 VII 1963.

KOŚCIÓŁ „MISYJNY"

Dochodzimy tutaj do uchwycenia głębokiej racji, instytucjonalnej i ewangelicznej jednocześnie, nowego stosunku, który ustala się dzisiaj między Kościołem i światem: do tego, co stanowi węzeł strategiczny i doktrynalny wszystkich problemów, nurtujących sumienie chrześcijańskie, a znalazło także swój wyraz na Zgromadzeniu soborowym. *Ecclesia ad intra, Ecclesia ad extra:* ta schematyczna formuła [3] zawiera cały program, nie złożony z dwóch stojących obok siebie problemów, ale stanowiący jeden zasadniczy problem: jaki ma być sam Kościół, żeby świadczyć o Słowie Bożym wobec świata, wobec nowego świata XX wieku. Nie chodzi już tylko, jak na Soborze Watykańskim I, o stosunek wiedzy do wiary, ani o stosunki między Kościołem a państwem; problem jest bardziej radykalny i dotyczy stosunku cywilizacji (czy budowania świata) do ewangelizacji.

Pierwszą cechą charakterystyczną tego nowego świata, rezultatem procesu dobrego w swej istocie, ale nie dającego się jednoznacznie ocenić, jest bezpośrednie wzięcie na siebie przez różne wspólnoty polityczne i ekonomiczne ogólnych potrzeb człowieka. Oto szczęśliwy skutek socjalizacji (Jan XXIII). Odtąd już podstawowe elementy każdej społeczności ludzkiej, takie jak możliwość fizycznej egzystencji, struktury ekonomiczne, instytucje kulturalne, troska o chorych i starców, przeciwdziałanie klęskom żywiołowym, a także dążenie do sprawiedliwości społecznej, do pokoju i braterskiej solidarności między ludźmi różnych ras i kontynentów — słowem, to wszystko, co dotychczas, na Zachodzie, mniej lub bardziej bezpośrednio było inspirowane i kierowane przez Kościół na przestrzeni więcej niż tysiąca lat, stało się dobrem wspólnym ludzkości jako takiej i przedmiotem jej wielkich nadziei. W ten sposób człowiek uświadamia sobie prawa własnej natury w miarę, jak odkrywa i wykorzystuje prawa natury w ogóle. Świat istnieje. Co nie znaczy by mniej dziś było elementów skłaniających do *contemptus mundi.*

Autonomia nie zakłada absolutnej niezależności, ale wykracza ona poza układ zwykłych ustępstw i praktycznego oportunizmu. Właściwy ład w dziedzinie rzeczywistości ziemskich, wspólnego dobra grup ludzkich na różnych poziomach (rodzina, korporacja, naród, cała ludzkość), posiada wartość celu, drugorzędnego w stosunku do celu ostatecznego, ale jednak celu, nie tylko środka. Przy tym

---

[3] Na zakończenie I sesji Soboru tymi właśnie słowami Kardynał Suenens określił oś wokół której powinien się obracać przedmiot rozważań schematu o Kościele i świecie.

umocnieniu się wartości ludzkich, przejście od poświęconego do świeckiego nie jest tylko upadkiem, jakiego bała się teologia augustyńska, dla której to, co świeckie, było jedynie materiałem do sakralizacji. Historyczna realizacja tej autonomii pokazuje, że jeśli Kościół w ciągu dziejów, wypełniał doskonale wielkie zadania społeczne (opieka nad biednymi, pielęgnowanie chorych, zapewnianie ogólnego bezpieczeństwa, rozwój kultury ludów, pacyfikacja), to uzupełniał i zastępował w pewnym sensie społeczności ludzkie, niedostatecznie uformowane, których działalność była jeszcze nieskuteczna. Dzisiaj, w świecie budującym siebie w sposób świadomy, wychodzimy ze „społeczności chrześcijańskiej", to znaczy z takiego układu stosunków, w którym Kościół obdarzony był przywilejami czysto ziemskimi i posługiwał się nimi — obok środków właściwych, otrzymanych przez Chrystusa — dla szerzenia Ewangelii. Sakralizacja instytucji i obyczajów była środkiem uświęcenia zbiorowego i osobistego; czasem nawet zajmowała ona miejsce ewangelizacji.

Do Kościoła XX-go wieku nie należy już kierowanie cywilizacją i rozwojem społeczeństwa; jego rola polega na wprowadzaniu ewangelicznego kwasu do cywilizacji i struktur ludzkich społeczności. Nie należy do Kościoła żywienie ludzi, planowanie gospodarcze, zapewnianie służby bezpieczeństwa, podejmowanie reformy rolnej, tworzenie kadry kulturalnej w krajach gospodarczo zacofanych. Powinien on jednak angażować zbiorowo swoją wiarę, swoją nadzieję i miłość, „miłość polityczną", jak mówił Pius XI, służąc budowaniu braterstwa wśród ludzi. Nie budować na własny koszt i według własnej inicjatywy „świata chrześcijańskiego", ale chrystianizować ten świat, który sam się buduje. W pewnym sensie Kościół musi wyjść na zewnątrz, musi stać się „misyjny".

Stąd zaangażowanie człowieka świeckiego do budowania Królestwa Bożego nie jest zadaniem pomocniczym, uzupełniającym pracę kleru, który patronowałby temu dziełu; to jest z natury właśnie zadanie świeckich, mieszczące się w ramach ewangelicznego porządku odpowiedzialności, gdzie posłuszeństwo doktrynalne i dyscyplinarne nie umniejsza wartości i prawdy zaangażowania. Właśnie zaangażowanie się w działalność organizmów świeckich określa zasadniczą funkcję ewangelizacyjną świeckiego chrześcijanina w Ciele Kościoła. Ani imperializm teokratyczny, ani przedwczesna sakralizacja, ani klerykalny mandat nie są koniecznym warunkiem powszechnego zwycięstwa łaski Chrystusa.

KOSMICZNY WYMIAR WCIELENIA

Ale jak w istocie realizuje się to powszechne wkroczenie boskie w rzeczywistość ludzką, jeśli nie przez „wyłączenie czegoś z ogól-

nego użytku" ze względu na Boga — jak to miało miejsce w religii naturalnej?

Wcielenie Chrystusa rozwija się i dokonuje poprzez inkorporację czyli włączenie każdej rzeczywistości, każdej ludzkiej wartości do Jego Ciała, w którym całe stworzenie ma być na nowo „zrekapitulowane". „Ponieważ wszelkie stworzenie (a nie tylko ludzkość) zostanie wyrwane z niewoli zepsucia i dopuszczone do uczestniczenia w wolności chwały dzieci Bożych" (Rzym 8 17—23). Logos wcielony i odkupiający dopełnia dzieła Logosu stwarzającego: identyczność działającej osoby nie pozwala oddzielać dzieła odkupienia od dzieła stworzenia i nadaje wcieleniu wymiar kosmiczny. W nim stworzenie znajduje swoją jedność. Kościół, Ciało Chrystusa, również nie może być pojmowany jako coś wyjątkowego, wyłączonego z całości stworzenia, podobnie jak skądinąd stworzenie nie może być pojmowane jako wykończone samo w sobie i kompletne teologicznie bez odwołania się do wcielenia. [4]

W pewnym sensie w chrześcijaninie nie ma rzeczywistości "świeckiej" („wszystko jest nasze, a my jesteśmy Chrystusowi"); rozdział między świeckim i świętym przestał istnieć. Eliminując jednak to rozróżnienie nie pokazuje się wystarczająco wielkości właściwej stworzeniu, pochodzącemu od Słowa stwarzającego, podniesionemu i uświęconemu przez Słowo wcielone i odkupiające. Tak jak w Chrystusie, identyczność osobowa Słowa stwarzającego i wcielonego nie umniejsza autonomii działania ludzkiego podporządkowanego Słowu. Monofizytyzm to nie tylko herezja kilku złych nauczycieli; to tendencja pewnego „idealizmu", który na świeckie patrzy wyłącznie jak na materię do poświęcenia.

Używając zbyt łatwo słowa „konsekracja" w szerokim znaczeniu, którego nie można oderwać od sakralizacji w ścisłym sensie, łatwo nieświadomie przejść do znaczenia teokratycznego i klerykalnego. Nie zawsze wolne są od tego przesunięcia pewne formy nabożeństwa do Chrystusa-Króla, bardziej zbliżone do ducha Starego Przymierza, niż do Ewangelii. Podobnie byłoby również ze stylem duchowości zwróconej do Chrystusa-Kapłana, gdyby nadać niewłaściwy sens pojęciu sakralizacji. A przecież *List do Hebrajczyków* mówiąc o kapłaństwie Chrystusa przypomina po prostu, że jego godność przewyższa wszystkie ryty i ostatecznie w nim dopiero znajdują one swe prawdziwe znaczenie.

---

4 Odwołujemy się tu, często dosłownie, do przeprowadzonej przez ks. B. Dupuy analizy najnowszych prac K. Rahnera, A. Grillmeiera i F. Malmberga poświęconych tajemnicy wcielenia i jej relacji do stworzenia („Rev. des sc. phil. théol"., 1963, s. 106—110).

O WŁAŚCIWĄ TERMINOLOGIĘ

Krótko mówiąc, problem dotyczy posługiwania się kategoriami kultowymi dla wyrażenia i realizacji tajemnicy chrześcijaństwa.

Trzeba oczywiście posługiwać się tymi kategoriami ponieważ kult jest konieczny tam, gdzie wiara w tajemnicę znajduje swój wyraz zewnętrzny, dostosowany do potrzeb i warunków człowieka i czysto „religijnego" pragnienia spotkania z Bogiem, w którego się wierzy. Jeśli bowiem nawet zjednoczenie z Bogiem w Chrystusie opiera się przede wszystkim na życiu cnót teologicznych, to jednak wiara, nadzieja i miłość zasilane są poprzez kult, gdzie panuje cnota moralna „religii", regulująca stosunki człowieka z Bogiem.[5]

Więcej nawet — kult zewnętrzny i widzialny jest logicznym następstwem Wcielenia, którego tajemnica przedłuża się i wyraża w sakramentach. Od chrztu, będącego wszczepieniem w Chrystusa, do Eucharystii — ziemskiego dopełnienia tajemnicy, wszystkie sakramenty mają formę jakiejś „konsekracji". Ale tu właśnie trzeba wydobyć z tego słowa właściwy chrześcijański jego sens, przerastający o wiele wąski zakres tego pojęcia, do którego skłonny byłby je ograniczyć ktoś, kto zapomina o prawdziwej naturze sakramentów. W rzeczywistości mają one wartość tylko przez odniesienie do pewnej rzeczywistości — *res sacramenti* — która jest rzeczywistością życia samego Chrystusa, zgromadzającego cały wszechświat na chwałę Ojca i odnawiającego całą pierwotną wartość stworzenia.

Wreszcie słownik kultowy, według wyraźnej linii Nowego Przymierza, został uduchowiony, od-rytualizowany (kult „w duchu" u św. Jana; *List do Hebrajczyków*). Użycie słowa „konsekracja" zostało rozszerzone poza różne formy „separacji", „odłączenia", które zna również porządek sakramentalny. Stąd posługiwanie się kategoriami kultowymi jest normalne w odniesieniu do rzeczywistości uświęcających i uświęcanych. W ten sposób można uzasadnić użycie słowa „konsekracja" na wyrażenie pewnego aspektu poświęcenia tego co świeckie przez łaskę Chrystusową.

Tak rozumiane wyrażenie *„consecratio mundi"* jest słuszne i pożyteczne. Lecz ten sposób używania go zakłada pewną natychmiastową poprawkę, uściślenie przez wzięcie pod uwagę całego kontekstu. Równowaga tego kontekstu, doktrynalna i praktyczna, jest warunkiem prawdy, niezwykle subtelnej. Bardzo szybko bowiem prężność jednego elementu złożonej architektury ekonomii zbawienia pociąga za sobą jego nieproporcjonalny rozrost. Na skutek tego stopniowo przysłania on inne elementy równie istotne. Można to

[5] Por św. Tomasz z Akwinu *In Boethium de Trinitate*, qu 3 art 2 Utrum fides sit distinguenda a religione.

było niestety zaobserwować w następstwach teoretycznych teologii kontrreformacji.

Przez wiele wieków, począwszy od czasów społeczności chrześcijańskiej, kiedy to sakralizacja struktur państwowych i wartości ludzkich służyła jako ziemska podpora dla wyrażania tajemnicy, pomniejszano w teorii i praktyce prawdę o wartościach naturalnych i przyczynach drugorzędnych, będących przedmiotem nauk „świeckich". Budowanie porządku doczesnego i na przykład, dla każdego człowieka jego praca zawodowa, były tylko okazją lub materią intencjonalną uświęcenia chrześcijanina w świecie, nieważnym miejscu krótkiego pobytu. Stąd po prostu negatywna rola świeckiego chrześcijanina zajmującego się tymi pracami.

Dzisiaj, dzięki obudzeniu świadomości, którą na szczycie wypowiada i próbuje określić Sobór, Kościół odnajduje swój stosunek do świata jako takiego, jego natury i historii. Od razu świecki chrześcijanin odzyskał swoje właściwe miejsce w Kościele, nie przez jakąś zakamuflowaną klerykalizację, ani przez zaangażowanie skądinąd pożyteczne — w instytucjach chrześcijańskich, ale przez to czym jest, przez udział w tajemnicy, przez cnoty wiary, nadziei i miłości, przez życie teologalne przerastające wszelką „religię" kultową. Wszystkie jego prace, w dziedzinie nauki i działania, są uświęcone, stają się „święte" w Chrystusie, bez jakiegoś dodatkowego sakralizowania ani klerykalnego instytucjonalizowania. Wszechświat jest przeniknięty, ogarnięty łaską i nie musi rezygnować ze swego naturalnego przeznaczenia. Konsekracja świata — to uświęcenie ludzi.

Prawdą jest, że przez tę łaskę uświęcającą indywidualną i zbiorową (w Kościele) wszelka rzeczywistość jest włączona i porwana przez cel ostateczny rekapitulacji wszystkiego w Chrystusie, a więc podniesiona ponad swoją naturę i przeznaczenie doczesne. Tak. Ale ta celowość eschatologiczna nie redukuje celów drugorzędnych, bliższych, do rzędu środków, stanowiących prowizoryczne rusztowanie niebieskiego domu. Czynności świeckie, a więc przede wszystkim nauka, ekonomia, polityka, nie tracą nic z energii własnych przez podporządkowanie celowi ostatecznemu, który je dopełnia. Porządek rzeczy stworzonych nie przestaje się opierać na własnych celach, zgodnie z planem stworzenia, chociaż pozostają one podporządkowane celowi ostatecznemu. Nadzieja nie wyobcowuje ze świata.

Powiemy więc, że wyrażenia „budowanie świata" i „uświęcanie świata" biorąc ściśle, mają przeciwstawne implikacje [6]. Świecki

[6] Takie przeciwstawne implikacje ujawniłyby się, gdyby jeden z redagowanych tekstów przypisywał laikatowi zadanie „konsekracji świata", a drugi,

chrześcijanin zaangażowany w świecie, nie czuje się z istoty rzeczy „oddzielony" od świata — ani on sam ani jego dzieła. Oczywiście — jako syn Boży nie jest on „ze świata", ale duchowość „wygnania", pogardy świata, „wędrowca", „pielgrzyma" jest prawdziwa tylko wtedy, kiedy bierze się pod uwagę całą obejmującą wszystko tajemnicę rekapitulacji wszelkiej prawdy i wszelkiego dobra w Chrystusie, w którym stworzenie odnajduje swoją jedność.

Jeżeli więc temat „*consecratio mundi*" niesie dobroczynną prawdę, jeśli zasługuje na rozważanie i skomentowanie według swego szerszego znaczenia w potocznym nauczaniu, to jednak nie wydaje się słuszne nadawać temu wyrażeniu wartość definicji doktrynalnej — w oparciu o specyficzny, węższy sens słowa „konsekracja". Należy rozważyć, biorąc pod uwagę racje doktrynalne i duszpasterskie, poważną niedogodność jaką byłaby możliwość dwuznacznego rozumienia zarówno definicji świeckiego członka Kościoła (nareszcie definicji pozytywnej), jak i określenia stosunku między Kościołem i światem. W sferze języka stosowne użycie słów jest elementem składowym prawdy.

M.-D. Chenu OP
tłum. Lucyna Rutowska

W głośnym schemacie XIII, mówiłby o obecności Kościoła w świecie, świecie zdesakralizowanym na skutek słusznej i uprawnionej autonomii świeckiej w zakresie przyczyn i norm regulujących jego budowę.

HALINA BORTNOWSKA

BŁOGOSŁAWIEŃSTWO I TAJEMNICA

Z ROZMÓW:

Roger Schutz, przełożony Taizé, o młodzieży pragnącej doskonałości: oni chcą zrealizować ideał ewangeliczny, ale pojmują go jakby manichejsko — ubóstwo nie ma dla nich nic wspólnego z umiarkowaniem. Gorszy ich ludzki kształt instytucji i wszystko, co jakoś ogranicza ich indywidualne, osobiste prawo — przywilej spalania się w służbie. Nie wystarcza im pogodne ograniczenie się do używania rzeczy najprostszych, koniecznych, zgodnie z ich boskim przeznaczeniem. To nie zadowala ich poczucia tragizmu.

Były profesor seminarium, obecnie ksiądz robotnik w Nazarecie, abbé Gauthier: ja sam nie jestem biedny. Byłoby zniewagą przypisywać sobie ubóstwo, gdy obok istnieje prawdziwa nędza. Widziałem tę nędzę, dotykałem jej, tu jest moim zadaniem przemawianie w jej sprawie... Ale czy mówię, czy milczę, wciąż mam przed oczami obraz ludzi w sytuacji nieludzkiej. Może stąd to, co pani nazwała moim smutkiem czy goryczą...

Dawny robotnik, teraz sekretarz międzynarodowej centrali chrześcijańskich związków zawodowych, audytor soborowy, August Vanistendael: ubóstwo, póki jest dobrowolne, jeśli można się z niego wycofać — albo być odwołanym przez przełożonych — nie jest rzeczywiste. Nie można być biednym „od—do". Prawdziwy ciężar nędzy to świadomość, że o własnych siłach nie można się z niej wydobyć, że ma się do czynienia z błędnym kołem, z którego nie ma wyjścia poza cudem.

*

Skarbiec u św. Piotra. Wstęp — 100 lirów. Kolorowe, błyszczące zabawki z klejnotów. Czasem dzieła sztuki lub wytrawnego rzemiosła, czasem tylko cierpliwej i naiwnej pobożności. Niektóre

przedmioty wręcz śmieszne albo żałosne w swym wymuszonym dziwacznym kształcie, spotworniały barok monstrancji, w których Hostia ginie wśród ornamentów. Jakieś bezsensowne ordery, wstęgi, medale, pozłacane siedziska, strusie pióra, wachlarze. Muzeum jak inne. A także lamus i panopticum.
Papieska tiara położona na ołtarzu znajdzie się w końcu za takim szkłem w tym czy innym amerykańskim mieście.
Sens tego gestu? I sens kurialnego komentarza — że ojcowie soboru pragnący naśladować papieski przykład mogą złożyć na rzecz ubogich ofiarę pieniężną?
Obcując z hasłami wypisanymi na sztandarach — a „Kościół ubogich" jest takim hasłem — znajdujemy się na powierzchni życia, w ideowej pianie, która się zbiera i roztapia jak losy, prądy i kierunki zdarzą. Wchłanianie haseł daje poczuć smak czasu. Ale na tym nie można poprzestać.

*

„Błogosławieni ubodzy, bo wasze jest Królestwo Boże" (Łk 6 20). To już nie bojowy okrzyk, ani pociecha obiecana ludziom przez ludzi. Słowa Ewangelii: nadużywane, ale przecież wcielające myśl Chrystusa, Jego posłannictwo, Jego wyjście ku nam.
Święty Mateusz mówi trochę inaczej: „Błogosławieni ubodzy w duchu" (Mt 5 3).
Przestraszeni bogacze widzieli w tych słowach niejakie złagodzenie wymagań: nie chodzi więc o ubóstwo w dosłownym znaczeniu, lecz „o właściwą postawę wobec bogactw". Jeśli się tę postawę zachowa, można dostąpić błogosławieństwa nie wyrzekając się wszystkiego. A nadto są przecież błogosławieństwa nagradzające inne cnoty i uczynki.
Można oczywiście tak sobie przykrawać Pismo święte wedle własnej miary. Żaden komentarz nie jest w stanie temu przeciwdziałać. Lecz gdy czytamy Nowy Testament tak jak należy — to znaczy jako wypełniony przez Chrystusa — to złudzenie rozwiewa się. Przede wszystkim dlatego, że patrzenie na Chrystusa — na jego osobę, o której jest cała Ewangelia — to patrzenie pozwala nam obcować nie z serią zaleceń i rozkazów, lecz z żywą Jednością, z Wzorem, według którego mamy budować siebie. Nie za pośrednictwem teorii, lecz odtwarzając w sobie to, co widzimy, przyjmując to, co On w nas sprawia.
W Ewangelii jest wiele błogosławieństw, lecz w pewnym sensie tylko jedno: Chrystus; wiele rad i jedna tylko Rada Chrystusowa: *sequere me* — idź za mną.

Jezus posiadł błogosławieństwo stając się posłusznym aż do śmierci i to krzyżowej (Flp 2 8—11), tego samego błogosławieństwa i my dostępujemy w Chrystusie, jako Jego cząstka.

Każde z ewangelicznych błogosławieństw wyraża inną perspektywę, inny aspekt tej samej istotnej i najgłębszej postawy — całkowitego oddania Bogu.

Dla słuchaczy Chrystusa, dla pierwszych czytelników, zwłaszcza Ewangelii Mateusza — musiało to być jasne: byli do głębi i bez trudu świadomi o czym mowa, bo Dobra Nowina była dla nich czymś swojskim, znanym, zapowiedzianym. Była odnowieniem i rozszerzeniem tego, czym już żyli wsłuchując się i wgłębiając w teksty psalmów i proroków. Historia coraz wyraźniej odsłaniała właściwy sens obietnic mesjańskich, rozpadały się ziemskie nadzieje, przeczuwano już, że mesjańskie królestwo będzie należeć do Reszty Izraela, do Ubogich Pana, już tylko w Nim pokładających nadzieję.

To oni właśnie są cisi, oni płaczą szukając sprawiedliwości, okazują miłosierdzie, zachowując serce czyste i niepodzielone, troszczą się o pokój, znoszą prześladowania. Zbawiciel powstanie wśród nich — i sam będzie jednym z nich. Tego rodzaju świadomość — na pewno nie wyraźna, ale za to głęboka — narastała w modlitwie Starego Testamentu, w użytku, jaki czyniono ze świętych tekstów.

Liczne wojsko nie da zwycięstwa królowi
ani wielka siła nie ocali wojownika.
Koń nie zapewnia zwycięstwa
i wielką siłą swoją nie ocala.
Oto oczy Pana nad tymi, co się go boją —
nad tymi, co się spodziewają łaski od Niego —
aby wyrwać ich dusze od śmierci
i w czasie głodu ich żywić .

(Ps 32, 16—19)

Jahwe, tyś Bogiem moim
Sławić Cię będą i wielbić Twe imię
bo dokonałeś przedziwnych zamierzeń...
Bo Tyś jest ucieczką dla biednych
dla ubogich podporą w utrapieniu
Tyś osłoną przed deszczem
Tyś ochłodą przed skwarem...

(Iz 25 1—10)

Duch Jahwe, Pana, nade mną,
bo Jahwe mię namaścił.
Posłał mię, by głosić dobrą nowinę ubogim,
by opatrywać rany serc złamanych,
by zapowiadać wyzwolenie jeńcom
i więźniom swobodę...

aby pocieszyć wszystkich zasmuconych
(by rozweselić płaczących na Syjonie)
aby im wieniec dać zamiast popiołu
olejek radości zamiast szaty smutku
pieśń chwały zamiast zgnębienia na duchu.
(Iz 61 1—10)

I wreszcie najpiękniejszy, najbardziej wymowny z tekstów Izajasza, ten do którego nawiązywała katecheza apostołów i pierwszych diakonów (Dz 8, 29—39):

Któż uwierzy temu cośmy usłyszeli?
na kimże się ramię Jahwe objawiło?
On wyrósł przed nami jakby drzewina
i jakby korzeń z wyschniętej ziemi.
Nie miał on wdzięku ani też blasku,
aby na niego popatrzeć,
ani wyglądu, by się nam podobał.
Wzgardzony i odepchnięty przez ludzi,
mąż boleści, oswojony z cierpieniem,
jak ktoś, przed kim się twarze zakrywa,
wzgardzony tak, iż mieliśmy go za nic.
Lecz on się obarczył naszym cierpieniem,
on dźwigał nasze boleści,
a myśmy go za skazańca uznali,
chłostanego przez Boga i zdeptanego.
Lecz on był przebity za nasze grzechy,
zdruzgotany za nasze winy.
Spadła nań chłosta zbawienna dla nas,
a w jego ranach jest nasze zdrowie.
Wszyscyśmy pobłądzili jak owce,
każdy z nas się obrócił ku własnej drodze;
a Jahwe zwalił na niego
winy nas wszystkich.
Dręczono go, lecz sam się dał gnębić,
nawet nie otworzył ust swoich.
Jak baranek na rzeź prowadzony,
jak owca niema wobec strzygących ją,
tak on nie otworzył ust swoich!
Po udręce i sądzie został usunięty;
A kto się przejmuje jego losem?
Tak! Zgładzono go z krainy żyjących;
za grzechy mego ludu został zbity na śmierć.
Grób mu wyznaczono między bezbożnymi,
i w śmierci swej był (na równi) z bogaczem,
chociaż nikomu nie wyrządził krzywdy
i w jego ustach kłamstwo nie postało.
Spodobało się Jahwe zmiażdżyć go cierpieniem.
Jeśli wyda swe życie na ofiarę za grzechy,
ujrzy potomstwo, przedłuży swe dni,
a wola Jahwe spełni się przez niego.
Po udrękach swej duszy,
ujrzy światło i nim się nasyci.

Zacny mój sługa usprawiedliwi wielu,
ich nieprawości on sam dźwigać będzie.
Dlatego w nagrodę przydzielę mu tłumy,
i posiędzie możnych jako zdobycz,
za to, że siebie na śmierć ofiarował
i policzony został pomiędzy przestępców.
A on poniósł grzechy wielu,
i oręduje za przestępcami.
(Iz 53)*

Pysze faryzeuszy, politycznym intrygom Saduceuszy, tępemu i sztywnemu kultowi Prawa Ewangelia przeciwstawia pokorne i wytrwałe oczekiwanie sprawiedliwych — starca Symeona, prorokini Anny, Zachariasza, Elżbiety, Jana Chrzciciela, a przede wszystkim samej Maryi i Józefa.
Ten sam element „jedynej nadziei" znajdujemy w postawie apostołów: „Czy i wy odejść zamierzacie? Odpowiedział mu tedy Szymon Piotr: Panie do kogóż pójdziemy? Ty masz słowa żywota wiecznego" (J 6, 68—69). To mówi Piotr Apostoł, którego Jezus nazywa błogosławionym, bo nie ciało i krew objawiły mu, kim jest Jezus.
Jezus nie może być poznany inaczej jak przez odczucie i uznanie niewystarczalności ludzkiej — właśnie ubóstwa, sięgającego samych korzeni bytu, dla którego istnienie jest darem. Możemy czynić rzeczy wspaniałe — nawet utworzyć żywą istotę w próbówce, czy zmieniać bieg planet — ale nie mamy „słów żywota". Nie nadajemy sensu rzeczom. U szczytu swoich możliwości — gdziekolwiek by on leżał — nie jesteśmy w stanie podołać, uczynić zadość rzeczywistości. Przede wszystkim tej najbardziej wewnętrznej, naszej własnej rzeczywistości ludzkiej. W samych sobie mamy źródło chaosu, pytań bez odpowiedzi. Nasze palce są przeźroczyste, gdy zasłaniamy się nimi przed śmiercią. Jej oścień tkwi w nas. Ci najbardziej harmonijni spośród nas, pogodzeni z koniecznością — nawet oni naznaczeni są rozdarciem. Śmierć przecież nie jest jedna: stale poruszamy się w jej wielu cieniach. Pozostawiamy za sobą niepopełnione sprawy, do których nie ma powrotu, nieprzezwyciężone samotności, niedokonane spotkania.

Ubodzy duchem, wiedzący czym jesteśmy. Wiedzący to jedno: tylko Bóg. „Nie ma innej nadziei, w której moglibyśmy być zbawieni". Nie ma innego wyjścia poza cudem — krąg ludzkiej nie-

* Teksty *Pisma św. Starego Testamentu* wzięte są z *Biblii* w opracowaniu Benedyktynów tynieckich (w druku). *Nowy Testament* w tłumaczeniu Ks. E. Dąbrowskiego.

wystarczalności jest nieodwołalnie zamknięty i bardzo ciasny wobec tego, co w nas woła o nieskończoność. Każde wyjście z tego kręgu jest spotkaniem z Bogiem, choć bardzo łatwo możemy go nie poznać, bo On, ratując nas, nie zawsze i niekoniecznie mówi także swoje imię.

*

„W oną godzinę przystąpili uczniowie do Jezusa mówiąc: Któż, mniemasz, jest większy w Królestwie niebieskim? A Jezus przywoławszy dziecię postawił je w pośrodku nich i rzekł: Zaprawdę mówię wam, jeśli się nie nawrócicie i nie staniecie jako dzieci, nie wnijdziecie do Królestwa Niebieskiego. Ktokolwiek się przeto uniży jako to dziecię, ten jest większym w Królestwie Niebieskim" (Mt 18, 1—4). W tłumaczeniu Ks. Dąbrowskiego ten urywek nosi tytuł „Zachęta do pokory". Czy istotnie o to tylko, tj. o pokorę tu chodzi? Wydaje się, że i tym razem odpowiedź Jezusa wychodzi poza małe ludzkie pytanie, prowadząc wyżej i głębiej.

Jest to jedna z piękniejszych scen w filmie Pasoliniego *Il Vangelo secondo Matteo*. Gdzieś na jakiejś ścieżce, na rozstaju dróg, młody pasterz pilnuje dziecka. Może to ojciec, może starszy brat, w każdym razie pełen czułości przekomarza się z rozbawionym chłopczykiem — raz po raz chowając głowę w wiklinowym koszyku i znów się pokazując. Malec zanosi się od śmiechu. I wtedy nadchodzi Jezus z uczniami. Dziecko nagle znajduje się w tłumie obcych. Przestraszone szuka oczami swego opiekuna. I to, że go widzi, już wystarczy.

„Duchowe dziecięctwo" jest jednym z synonimów ewangelicznego „ubóstwa w duchu", jest jeszcze jednym słowem-kluczem, prawie równie często nadużywanym, rozumianym naiwnie, tak jakby Jezus sam na sobie nie pokazał nam, co ono znaczy.

„Uniżyć się jako dziecię" — czy te słowa nie powinny przywodzić nam na myśl uniżenia Jezusa w tajemnicy Kenosis — owego w y n i s z c z e n i a b ó s t w a, od żłóbka aż po krzyż, które Wulgata chce wyrazić słowami *exinanivit semetipsum formam servi accipiens* (Flp 2 7).Tym, do czego odwołuje się Jezus chcąc nam pokazać postawę zasługującą na błogosławieństwo, bynajmniej nie jest dziecięctwo jedynaka — pępka świata, nieomal jego stwórcy (jak pisze o swoim dzieciństwie Sartre w *Słowach*: „uszczęśliwiałem ich samym swoim istnieniem"). Tworzywem analogii jest coś o wiele głębszego, bardziej elementarna i pierwotna nie zepsuta warstwa psychiki: silnie przeżywana (choć niekoniecznie świadoma) łączność i jedność dziecka z rodzicami, z dorosłymi, od których zależy w istnieniu. W tej warstwie dziecko nie umie

stawiać pytań, nie kwestionuje decyzji, nie żąda rozrachunków. Posłuszne instynktowi życia szuka bliskości swoich i czuje się otoczone nią. Nie zna i nie chce dopuścić możliwości zdrady, zapomnienia, które byłoby klęską ostateczną, końcem wszystkiego. Ma trwałe i niezachwiane poczucie swojej przynależności, swego miejsca. Ojciec może zniknąć z oczu, ale nie odejdzie na zawsze: to tylko zabawa w chowankę.

To właśnie pojęła tak bardzo niezrozumiana mała karmelitanka Teresa Martin. Tylko liturgia oddaje jej sprawiedliwość, kiedy mówi, że Bóg nosił ją na skrzydłach orłowych. Ta dziewczynka miała odwagę prosić swego Jezusa, aby ją miał za to, czym jest, za rzecz w Jego rękach: może być nawet porzucona na długo, bo i porzucona należy do Niego i dość na tem. „Chętnie będę piłeczką w rękach Bożego Dzieciątka, którą może się bawić jak chce". Duch dziewiętnastowiecznej pobożności jest nam obcy i takie zdanie brzmi dziś słodkawo. Ale rzeczywistość w tych sprawach się nie zmienia. Świadome, całkowite i dobrowolne oddanie jest zawsze oznaką bardzo dojrzałej, trudnej miłości godzącej się z tajemnicą. Drogę takiej miłości Teresa nazwała drogą duchowego dziecięctwa. Ma ona na sobie znak Ewangelii — w samym założeniu jest żywym rozwiązaniem paradoksu: duchowe dziecięctwo wobec Boga to właśnie dojrzałość, to zgoda na prawdę, że „myśli Boże nie są naszymi myślami".

Nie rozumiemy Boga. Ale w swej całkowitej zależności, w ostatecznym ubóstwie, pamiętając, czym jesteśmy — mamy ufać.

Ubóstwo i duchowe dziecięctwo — ufność właśnie: czy można sobie wyobrazić coś, co byłoby bardziej sprzeczne z duchem i stylem dzisiejszości? I z jej doświadczeniami?

W świecie, który staje się pełnoletni i przyjmuje odpowiedzialność za siebie, religia jako narzędzie, jako ucieczka jest potrzebna tylko słabym, zepchniętym na margines społeczności ludzkiej, na sam skraj otwierającej się przed nią przepaści.

A silni? „Silni" mogą się bez religii obejść, tak długo przynajmniej, póki nie zaczną współczuć.

Marginesy świata, miejsca, gdzie się cierpi, nie są miejscami łatwej wiary. I słabi i silni widzą w końcu, że Bóg nie wybawia — ludzie wciąż umierają, choć wedle Pisma ktoś za nich cierpiał i umarł.

Nie ma wyjaśnienia i nie ma odpowiedzi.

Wszelkie próby dawania odpowiedzi są dobre na odległość. Przyjaciele Hioba skutecznie pocieszają tylko samych siebie. Jak pisze Simone Weil: nieszczęście jest z samej swojej istoty nieme wobec ludzi. Jego głos nie bywa ani rozumiany ani słyszany naprawdę.

Nieszczęście jest także głuche — a jego miejsce absolutnie samotne. Jeśli się w nim coś odnajduje poza zniszczeniem, to tylko samego Jezusa. Jego obecność nic nie zmienia. Nie jest On tam po to, by zbawiać samego siebie i nas. Znajdujemy sie wewnątrz tajemnicy — z Nim, i to wszystko.

*

— „Skąd ci się tu wzięła ta koncepcja ułomnego Boga? — spytał nagle nie odrywając oczu od zalanej blaskiem pustyni.
— Nie wiem. Wydała mi się bardzo, bardzo prawdziwa, wiesz? To jedyny Bóg, w którego byłbym skłonny uwierzyć, którego męka nie jest odkupieniem, niczego nie zbawia, nie służy niczemu, tylko jest".

Poganin mógłby widzieć w męce Jezusa coś w rodzaju pracy Herkulesa podjętej dla oczyszczenia świata, ofiarną służbę podporządkowaną wzniosłemu celowi. Ta wizja jest jakoś prawdziwa — pogaństwo jest formą religii: jako takie dotyka rzeczywistości nadprzyrodzonej. Ale niemniej prawdziwą — choć także niepełną — jest i ta wizja ateisty, wizja przeogromnego cierpienia, które po prostu jest.

Ta wizja jest bardzo czysta — przez swój surowy zarys bliska świadectwu mistyków. Czy świat, gotowy ją przyjąć (w powieści Lema, z której pochodzi przytoczona rozmowa, jest to świat kosmonautów, badaczy odległych galaktyk) czy ten świat nie jest pogrążony w ciemnościach Wielkiej Soboty? Czy ciemności nie są potrzebne? Czy nie zapowiadają spotkania, gdzie Zmartwychwstały będzie rozpoznany po łamaniu chleba?

Nie wiemy tego. Wszystkie ciemności są do siebie podobne, a sprawy ludzkich nadziei i poszukiwań nie mieszczą się w generalnych sądach. W ogóle wszelkie usiłowanie sądzenia i rozeznawania duchów w tej dziedzinie jest i niezbyt możliwe, i brak w nim szacunku dla tajemnicy. Rozumiemy natomiast inną prawdę — która jest nam ogromnie bliska: gdyby Chrystus nie zmartwychwstał z prawdziwej śmierci modlitwa byłaby zaklinaniem Boga, przyzywaniem go w roli doczesnego zbawcy, albo próbą autosugestii. Chrześcijaństwo musiałoby być religią — tylko religią — a religia właściwie odmianą magii. Jednocześnie ubóstwo chrześcijan nie byłoby prawdziwe — jest prawdziwe, bo nasz Bóg umarł. Nie jesteśmy w sytuacji „dobrowolnych ubogich", którzy mogą liczyć na zwolnienie od tego co dla nich „zbyt ciężkie", którzy mają przed sobą zawsze otwarte wyjście, albo przynajmniej złudzenie, że takie wyjście istnieje.

Zaklinacze Boga mogą szukać wciąż nowych zaklęć — bardziej skutecznych — mogą prowadzić targi, mierzyć wysiłki i podnosić ich poziom, by wreszcie stracić nadzieję, lub przerzucić się na inny rodzaj magii. Inaczej Ubodzy: oni nie posiadają umiejętności stawiania wymagań, nie przebierają wśród darów. Proszą o wszystko — Jezus przecież modlił się jak oni w najprostszym, najbardziej ludzkim sensie prośby. „Wszystko dla Ciebie możliwe, oddal ode mnie ten kielich: wszakże nie to co ja chcę ale co Ty" (Mk 14, 36).

„Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił" (Mt, 27 46).

Dziwne to — ale przecież jest prawdą, że Jezus jest towarzyszem, współuczestnikiem przede wszystkim naszych modlitw niewysłuchanych. Tych, które bez zmartwychwstania nie miałyby sensu.

Skoro istotą naszego ubóstwa jest tkwiąca w nas śmierć — zmartwychwstanie jest jedyną prawdziwą odpowiedzią. Modlitwa wysłuchana przed śmiercią jest jakimś zadatkiem, zapowiedzią, uprzedzeniem zmartwychwstania. „Ojcze, dziękuję Tobie, żeś mnie wysłuchał. A ja wiedziałem, że mnie zawsze wysłuchujesz..." (J 11, 41—42).

To zdanie wypowiada Jezus przy grobie Łazarza: za chwilę wyjdzie z ciemności „ten, który był umarł, mając ręce związane opaskami, a twarz owiniętą w chustę".

*

„A gdy był w Betanii w domu Szymona trędowatego, i spoczywał przy stole, przyszła niewiasta, mająca naczynie alabastrowe kosztownego olejku spikanardowego, i stłukłszy alabaster, wylała na głowę jego. I byli niektórzy co się oburzali w sobie samych i mówili: Na cóż taka strata olejku? Można było bowiem sprzedać olejek ten drożej niż za trzysta denarów i rozdać ubogim. I szemrali przeciwko niej. A Jezus rzekł: Dajcie jej pokój. Czemu sprawiacie jej przykrość? Dobry uczynek względem mnie spełniła. Zawsze bowiem ubogich macie u siebie i gdy zechcecie, możecie im dobrze czynić; mnie jednak nie zawsze mieć będziecie. Ona co mogła to uczyniła, uprzedziła na pogrzeb namaszczenie ciała mojego. Zaprawdę powiadam wam: gdziekolwiek po całym świecie głoszona będzie ta ewangelia, mówić się będzie i o tym co ona uczyniła, ku jej pamięci" (Mk 14, 3—9).

Według Ewangelii Janowej to Judasz mówi „Czemu to nie sprzedano tego olejku za trzysta denarów i nie rozdano ubogim" (J 12 5). Ten fakt często wytyka się ludziom, którzy w ten czy inny sposób głoszą powołanie Kościoła do ubóstwa. Lecz ewangelista — zwykle stroniący od komentarzy — tym razem bardzo się troszczy,

abyśmy dobrze zrozumieli, o co w istocie Judaszowi chodzi, abyśmy dostrzegli kłamstwo i fałsz w jego słowach: „A mówił to nie dlatego, żeby się troszczył o ubogich, ale że był złodziejem i mając trzos nosił to co wkładano" (J, 12 6). To Judasz sprzeciwia się ubóstwu nie widząc, nie ceniąc wspaniałości rozbitego naczynia, skąd już nie wybierze się palcem ostatnich kropli olejku na własny użytek. Wszystko zostało oddane Ubogiemu i jest to ostatnia posługa dokonana wobec Jego śmiertelnego Ciała. Ta posługa, o której świat ma słyszeć aż do swego końca, zamyka się w tej właśnie chwili, w tej jedynej godzinie przygotowania. Wypełnia ją i nie pozostawia po sobie materialnego śladu. W całości Jezus zabiera ją w swoją śmierć. Żaden obiekt sakralny nie został przez nią ufundowany. Nie ma takich obiektów w Ewangelii — prócz grobu nic trwałego nie ofiarowaliśmy Jezusowi. Ewangelia nie zna „pamiątek" — jedyną pamiątką Jezusa jest Eucharystia, czyli On sam z nami w dziękczynieniu. Postacie eucharystyczne wprowadzają materię w służbę rzeczy najświętszych, ale jednocześnie święty obrzęd nie usuwa, nie gwałci ich naturalnych funkcji — przeciwnie, przyjmuje je: chleb ma być spożyty, kielich spełniony na znak i rzeczywiste dokonanie aktu miłości: „Ciało moje prawdziwie jest pokarmem, a krew moja prawdziwie jest napojem" (J 6 56).

Ozdabiający ołtarze klejnotami w najlepszej intencji próbują naśladować dobry uczynek Marii i na pewno nie powinniśmy „czynić im przykrości". Ich dary i służba symbolicznie zwracają się ku śmierci Chrystusa i ku naszemu w niej uczestnictwu poprzez ołtarz. Bóg przyjmuje to, co w ich czynach jest duchową ofiarą, świadectwem wiary i ufności. Ale jednocześnie nie jest dobrze, gdy przez to gromadzą się „w trzosie" Kościoła dobra nierozdane, zacierające i jakby przesłaniające jego istotne najprawdziwsze ubóstwo i w dodatku stanowiące pokusę dla następców Judasza na urzędzie skarbnika. Przechowywanie tych dóbr — choćby w muzeum — będzie się usprawiedliwiać i tłumaczyć ich swoistą konsekracją, przeznaczeniem dla samego Boga. Ale przecież to, co ofiarowane, jeśli ma naprawdę służyć samemu Bogu, musi przejść przez śmierć; ma być rozproszone, podzielone, wrócić do ziemi, jak rozsypany popiół i rozlana krew baranka. Dobra nierozdane pozostają jakby na marignesie, obok ofiary, nie wchodzą w nią realnie, są tylko oprawą. Ktoś jest za to odpowiedzialny.

Człowieczeństwo Jezusa, któremu możemy służyć przez dar z wszystkiego pozostaje wśród nas pod postacią ubogich — „mnieście uczynili" (Mt 25 40).

Służba, oddanie ubogim w najistotniejszym sensie jest miarą życia, miarą błogosławieństwa — ponieważ jest miarą śmierci.

Ubodzy słudzy ubogich mają puste ręce: wszystkie naczynia zostały już rozbite, trzosy opróżnione, zburzone mury ograniczające posiadłości. Tak pojęte ubóstwo Kościoła jest eschatologicznym znakiem, wyrażającym gotowość na Przyjście Pana. Czy nie trzeba, abyśmy ożywili w sobie tę niecierpliwość oczekiwania paruzji, dokonania, dopełnienia tego świata. Mądrą niecierpliwość wiedzącą że „czasu jest mało" choć nie wiemy ani dnia ani godziny. Ale znamy momenty, w których jak gdyby dojrzewa przed światem nowe pytanie łaski: taka chwila jest teraz. *

Halina Bortnowska

---

* Przy tego typu rozważaniu trudno podawać bibliografię i powoływać się w tekście na źródła: w tej nocie wyliczam więc niektóre książki i artykuły stanowiące jak gdyby kontekst myślowy moich refleksji:

Albert Gelin *Les pauvres de Yahvé*, ed. du Cerf 1953

Dietrich Bonhoeffer *Ethics*, Collins, 1964

Edward Schillebeeckx *Christ the Sacrament of Encounter with God*, Sheed and Ward 1963

Simone Weil *Ecrits de Londres et les dernières lettres*, Gallimard 1957

Por. szkic *Osoba ludzka i to co święte*, „Znak" nr 109/110 oraz *Miłość Boża i nieszczęście*, „Znak" nr 123

Leo Alting von Geusau *Matka wierzących*, „Znak" nr 131

Joseph Ratzinger *Kościół a zbawienie*, „Znak" nr 131 a także artykuł M.-D. Chenu w niniejszym numerze.

A. J.

WĘDRÓWKA DO MIEJSC ŚWIĘTYCH

1. OLIVETI

Fragment ziemi widziany przez liście, widziany przez czasów gąszcz,
widziany wreszcie przez potok, który wypełnia dno
szczupłego kielicha. Kielich powstał z pęknięcia skał.
Fragment ziemi widziany wciąż jeszcze przez Ciebie, czy już przeze mnie?

Skarłowaciałe oliwki, w których znaleźć nie mogłeś schronienia
ani wówczas ani... a dziś dlaczego przychodzę?

Nie dziw się! Tutaj każde spojrzenie od tysiąc dziewięciuset lat
przechodzi w to jedno spojrzenie, które się nigdy nie zmienia.

2. PUSTYNIA JUDZKA

Tej ziemi trudno powiedzieć „jesteś piękna".
Brązowieją głazem nawisłym zbocza, wnikają w pochyłość chmur.
Samochody prują powietrze i deszcz. Darmo szukać choćby śladu zieleni.
Ludzie odeszli daleko. Nie sposób tutaj żyć.
Droga nie prowadzi do tych miejsc, lecz od nich ucieka.
Właśnie tutaj przyszedłeś. By nie mówić ziemi „jesteś piękna"?
Obojętne było miejsce. Wszędzie szukasz ludzi.
Aby ich szukać wszędzie, trzeba było stanąć na jakimś
miejscu. Wybrałeś to.
Cała ziemia przychodzi do tej jednej Ziemi i przez nią
ziemią się staje, tak jak staje się tym, co jest,
wszystko przez TEGO, KTÓRY JEST.

Nie było spotkania z ziemią Tego, który Jest.

To, co było —
nazywamy stworzeniem,
posiadaniem na własność tak jak posiada się rzecz,
utrzymywaniem w istnieniu.
Spotkać się — to znaczy
nie tylko dotknąć (Ciebie nie dotyka żadna rzecz)
nie tylko być wobec siebie (czyż wobec Tego, który jest, cokolwiek jeszcze jest?)
— to znaczy nie tylko zależeć (ach, i jeszcze jak! zależeć pomiędzy zaistnieniem a nicością, pomiędzy zaistnieniem a unicestwieniem).

Tak właśnie zależałaś Ty, Ziemio, Ty jedna z wielu ziem — razem z całą ziemią i ze wszystkim, cokolwiek jest. Tak właśnie zależałaś i tak zależysz.

Ziemio spotkania! Ziemio jedyna! Ziemio, przez którą stała się ziemią cała ziemia tak, jak stało się tym, co jest, wszystko — przez Tego, który Jest.

Nie mogę powiedzieć do Ciebie „jesteś piękna".

Spotkanie może oznaczać początek rozstania.
Ziemio, przez którą nie rozstajemy się z Tym, który Jest, przez którą nie rozstaniemy się już nigdy — choćbyś Ty przestała być ziemią, choćbyś rozpadła się w szczątki swojego istnienia.

Nie ma rozstania po urodzeniu — „rozstać się", które może być kresem każdego „spotkać się", nigdy nie jest kresem narodzin. Narodzenie nie zna już kresu, nie zna rozstania.

Ziemio, ziemio nie narodzona! na której Ten, który Jest, stał się nam Ojcem. Do kresu się wyczerpałaś przy narodzeniu naszym. Nie pozostał w Tobie żaden ślad świeżości ani piękna.

— Ale nawet, gdy byłaś młoda, nie byłaś wdzięczna — miałaś tylko pełne wdzięku zakątki.

3. TOŻSAMOŚCI

Do tych zakątków trafiam: (już nie są tym, czym były) — może gdzieś się rozłożą sprzedawcy z woreczkiem fig, biegają chłopcy podsuwając przechodniom pod oczy fotografie i znaczki owinięte w szklistą celulozę — na progu zasobnych sklepów zapraszają gardłowym akcentem, przemycając czasem jakieś słowo włoskie, angielskie, nawet polskie.

Do tych zakątków trafiam: miejsce, miejsce jest ważne, miejsce jest święte. Przesunęły się tylekroć kamienie, zasypano tak wiele

wyboi, piasek od tamtych czasów przesypał się niezliczoną ilość razy, nie pozostało ani ziarenka. Nie tej jednak szukam tożsamości: miejsce jest sobą przez to, co je wypełnia.

Do tych miejsc trafiam, które wypełniłeś sobą raz na zawsze. Nie przychodzę, bym je sobą wypełnił ja, lecz bym sam napełnił się nim. Ach, miejsce! musisz być przeniesione w tyle miejsc!

Ach miejsce! ileż razy, ilekrotnie się przeobrażałoś, nim z Jego miejsca stałoś się moim!

Kiedy On cię wypełnił po raz pierwszy, nie byłoś jeszcze żadnym miejscem zewnętrznym, byłoś tylko łonem Jego Matki. Jakże pragnąłbym wiedzieć, że kamienie, po których stąpam w Nazarecie, to te same, których dotknęła Jej stopa, gdy była jedynym miejscem Twoim na ziemi. Spotkanie z Tobą przez kamień, którego dotknęła stopa Twej Matki!

Ach, miejsce ziemi, miejsce ziemi świętej — jakimże miejscem jesteś we mnie! Dlatego właśnie nie mogę po tobie stąpać, muszę klęknąć. Przez to dzisiaj potwierdzam, że byłoś miejscem spotkania. Przyklękam — przez to wyciskam na tobie pieczęć. Zostaniesz tutaj z moją pieczęcią — zostaniesz, zostaniesz — a ja zabiorę ciebie i przeobrażę w sobie na miejsce nowego świadectwa. Odchodzę jako świadek, który świadczy poprzez tysiąclecia.

Tożsamość miejsc to nie tylko tożsamość kamieni, które składają się na węgieł domu, na palenisko lub studnię (ach, studnia w Sychem — od czasów Jakuba poprzez Samarytankę do dzisiaj) — tożsamość widoków, które otwiera sobie wzrok:

mieszczę się w krajobrazie tym samym, widzenie także jest miejscem spotkania. Pielgrzymuję nie do kamieni, lecz do widoków, w których miejsca ziemi przepływają wciąż w jedną zatokę, a jest nią zatoka wzroku. Zatoka ta głęboko zapuszcza się w ląd. Lądem jest człowiek.

Pielgrzymuję do tożsamości. Pielgrzymuję nie do kamieni ułożonych w ten sam węgieł domu, w tenże sam bruk ulicy, w palenisko to samo. Jest tożsamość odnajdywania się w krajobrazie. Do niej pielgrzymuję. To miejsce jest święte.

Góra Tabor: tożsamość widzenia ze szczytu. Gdy Galilea podsuwa się w górę każdym polem uprawionym w trudzie, każdym kibucem, jaki rozpoznasz wieczorem po skupieniu lamp elektrycznych. Chłód przechodzi obok i potwierdza moją sylwetkę przy zachodzącym dniu.

Brzegi jeziora Genezaret. Tożsamość znajdowania się w Kafarnaum, Betsaidzie czy Magdali. W płytkiej wodzie przy brzegu wy-

biorę kilka kamieni, by je kiedyś położyć na spracowanej dłoni rybaka nad Notecią.

Tożsamość wnikania w przestrzeń i wynikania z niej.

Tożsamość oddechu. Miejsca wspólne bardziej są w nas niźli w ziemi.

4. JEDNO DRZEWO

Do tych miejsc wędrował Abraham, człowiek wielkiego spotkania (tres vidit et unum adoravit). Wewnętrzne miejsce spotkania przyniósł w sobie do tych miejsc zewnętrznych, na których cała ziemia stała się ZIEMIĄ, czyli MIESZKANIEM. Abraham, widomy początek nowego Adama.

Do tych miejsc trzeba iść przez pustynię. Abraham jeszcze szukał łąk, na pustyni własnego „ja" widział tylko Jedno Drzewo (tres vidit et unum adoravit), ku Niemu szedł. Drzewo rozłożyste! użycz cienia wszystkim ludziom, zwierzętom i roślinom! Wędrówkę Abrahama musi powtarzać cały lud.

Dziś samoloty „Arabic Airlines" skracają tę drogę do dwóch godzin. Czy oddaliliśmy się od trudu wędrówki, odsuwając w stronę przestworzy nieurodzaj starej ziemi. Z daleka wypadnie nam minąć górę Synaj: oni jednak mieli odwagę iść prosto na Jej spotkanie.

Ziemio, ziemio! odpowiedz żądaniom wiecznej Mądrości! Miejsce spotkania przestań być pustynią, stań się oazą! Czyż nie powinien rozkwitnąć człowiek tam, gdzie Ty się przybliżysz? Przybądź i przynieś z sobą rozkwit człowieka!

Miejsce rozkwitu człowieka — czyż możemy Ciebie zamienić na tyle kwitnących miast w przeszłości i przyszłości? Czyż możemy zamienić **miejsca** rozkwitu na jedno miejsce, na którym stanął krzyż? Do tego miejsca pielgrzymował lud przez pustynię.

Ponad wszystkie miejsca spotkania to jest miejsce ostatnie i pierwsze. Nie rozstaje się z nim nigdy ziemia. Ziemia siebie na nim potwierdza. Rozkwit człowieka nie sprowadza się do samych miast, w których mieszkania ludzi wybiegły już dawno ponad wierzchołki drzew. Ludzie bezdomni w swych mieszkaniach zamieszkują na nowo Ziemię przez Krzyż.

Nie ma go tutaj dziś. Nie widać nawet skały, na której stał. Pobudowano przypadkowe domy w pobliżu miejsca, na którym wszystko posiadło sens. Architektura jest tu przypadkowa i najbardziej zarazem pełna sensu. Wszystko, co jest częścią i aspektem, tłumaczy się przez całość. Miejsce całości, mieszkanie wszystkich spotkań i wszystkich ludzi. Poza tobą są bezdomni.

Człowiek rozkwita przez miasta — ale swój rozkwit bezdomny przynosi na to miejsce, na którym każda architektura jest przypadkowa. Przypadkowe jest każde miasto, lecz stąd ono czerpie swój sens — czerpie jak wodę. Krzyż stał się nam studnią Jakuba.

5. MIEJSCE WEWNĘTRZNE

Miejsce moje jest w Tobie. Twoje miejsce jest we mnie. Jest to wszakże miejsce wszystkich ludzi. A przecież nie jestem na nim pomniejszony przez wszystkich. Jestem bardziej sam (niż gdyby nie było nikogo innego): jestem sam na sam. I zarazem jestem przez wszystkich pomnożony w Krzyżu, który na tym miejscu stał. To pomnożenie — a nie-pomniejszenie — pozostaje tajemnicą: Krzyż idzie pod prąd. Cyfry cofają się w nim przed Człowiekiem.

Jak doszło w Tobie do krzyża?

Teraz zejdziemy w dół po wąskich schodach, jakby tunelem w ścianie. Ci, którzy wtedy schodzili po zboczu, przystanęli na miejscu, gdzie dziś znajduje się płyta. Namaszczono jeszcze Twoje ciało, potem włożono do grobu.

Miałeś miejsce na ziemi przez Twoje Ciało. Miejsce zewnętrzne Ciała zamieniłeś na miejsce wewnętrzne, mówiąc: „bierzcie i pożywajcie z niego wszyscy".

Promieniowanie miejsca wewnętrznego względem wszystkich zewnętrznych miejsc Ziemi, do której przyszedłem w pielgrzymce. To miejsce wybrałeś od wieków. Miejsce, w którym Siebie udzielasz, a mnie przyjmujesz.

A. J.

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

SPOTKANIA

»ŚWIĘTOŚĆ ŚWIATA«: SŁUŻBA I POBOŻNOŚĆ

W kwartalniku Światowej Federacji Studentów Chrześcijańskich „Student World" [1], można przeczytać opowiedzianą przez kapelana uniwersyteckiego historię dwu jego młodych znajomych. Mieszkali oni w jednym pokoju i ten, który był niewierzący, zadawał wciąż wierzącemu koledze różne pytania religijne. Chłopak biegł do kapelana, dowiadywał się dokładnie, co ma się w takim wypadku odpowiadać i skrupulatnie to powtarzał. Nic z tego rzecz prosta nie wynikało. Po jakimś czasie, kapelan powiedział wychowankowi: słuchaj, czemu nie powiesz mu nigdy po prostu prawdy? Czemu nie powiesz — nie wiem? Chłopak, zdumiony, posłuchał. Nie wiadomo, czy jego niewierzący kolega nawrócił się w końcu i na jakie wyznanie, kapelan podaje tylko, że już od lat tych dwu ludzi łączy głęboka przyjaźń, i że religia jest wspólną pasją ich życia, odkąd zaczęli szukać w niej razem prawdziwie własnej drogi.

Wydaje się czasem, że coś podobnego zachodzi dzisiaj w chrześcijaństwie. Najpierw był w nim okres, gdy ekumenizm był jeszcze dość specjalistyczną dziedziną fachowych teologów i gdy nawet stosunkowo śmiała publicystyka „biegała zaglądać do podręczników", ilekroć przyszło ustosunkować się do jakiejś kwestii stawianej, lub uważanej za „zmonopolizowaną" przez braci odłączonych. Myślą przewodnią nie było już wprawdzie to, by skrytykować cudzy pogląd, lecz to raczej, by go jakoś uzgodnić z posiadanymi formułkami. Ale ważne były wciąż jeszcze owe formułki przede wszystkim, najpierw one, a nie najpierw sama kwestia czy pytanie. To były rozmowy pełne erudycji, bardzo kurtuazyjne. Ale to nie były rozmowy o osobistej, aktualnej, „żywej" religii.

Ostatnie lata zmieniły ten klimat dość zasadniczo. Jak to słusznie podkreślał jeden z publicystów angielskich [2], dyskusje toczące się wokół Soboru watykańskiego upowszechniły niezmiernie „świadomość teologiczną". Ośrodek zainteresowania i krytyki coraz szerszych kół duchowieństwa i ludzi świeckich zaczął przesuwać się od zagadnień takich, jak np. moralność kleru czy demokracja wewnątrzkościelna, do fundamen-

---

1 „Student World", No 1/1963, Geneva.

2 Kenelm Foster, „New Blackfriars", I/1965.

talnych już kwestii religijnych, dawniej rezerwowanych dla specjalistów i zamkniętych w ich nieczytelnych rozprawach. Pojawiło się zjawisko nienotowane w chrześcijaństwie chyba od czasów Reformacji: problemowa publicystyka teologiczna. Problemowa to znaczy nie popularyzująca różne gotowe doktryny, lecz stawiająca popularnie aktualne pytania religijne, wysuwająca własne hipotezy, otwarcie, pozytywnie rozważająca cudze, nieraz zamykana znakiem zapytania. Publicystyka taka stała się szybko bardzo popularna, zaangażowało się w nią wielu wybitnych teologów, coraz częściej pojawiają się też nazwiska ludzi świeckich[3]. Sam ten fakt — że istnieje dziś w chrześcijaństwie publiczna „rozmowa o religii", o jej punktach całkiem centralnych, że nastąpił aż tak szeroki i spontaniczny proces samouświadamiania współczesnej religijności i konfrontacji jej żywych treści z oficjalnymi doktrynami, może okazać się bardziej „rewolucyjny", niż wiele radykalnych teorii o odnowie.

Wszystko to (jak również coraz liczniejsze kontakty ekumeniczne w dziedzinach praktycznych) sprawia, że choć stare — i mało kogo dziś osobiście, wprost obchodzące — twierdzenia są wciąż w chrześcijaństwie bardzo różne i na wysokich szczeblach uzgodnień nie sygnalizuje się szybkich postępów, to na poziomie refleksji żywej i w dużej mierze instytucjonalnie bezinteresownej, na poziomie właśnie publicystyki, nieformalnych zebrań, poglądów środowisk mieszanych wyznaniowo, coraz bardziej oczywista jest wspólnota, i ta wspólnota się tworzy — jak w opowiadaniu uniwersyteckiego kapelana — nie wokół starych twierdzeń, tylko wokół nowych poszukiwań i hipotez.

Sztuka operowania twierdzeniami — komparatystyka (nawet ta życzliwa, ekumeniczna) zdaje się też coraz bardziej należeć do przeszłości (i do

---

3 Najsłynniejszym w ostatnich latach przykładem tego typu publicystyki stała się książka JAT Robinsona *Honest to God* (The Westminster Press, Philadelphia, 1963). Dyskusje prostestantów i katolików na jej temat ukazały się w zbiorze *Diskussion zu Bischof Robinson's Gott ist anders* (Kaiser Verlag, 1964). Osobno wydał swoje dwie pozycje dyskusyjne teolog holenderski E. Schillebeeckx (*Neues Glaubensverstaendnis, Honest zu Robinson*, Matthias Gruenewald Verlag, 1964, *Personale Begegnung mit Gott, eine Antwort an JAT Robinson*, Matthias Gruenewald Verlag, Muenchen, 1964). Teologowie katoliccy, jak Karl Rahner, Hans Kueng, Gregory Baum i inni wydali w okresie soborowym szereg szeroko dyskutowanych książek typu „publicystyki teologicznej". Przykładami angażowania się laikatu w dyskusje teologiczne są m. inn. książki następujące — *Objections to Christian Belief*, Constable, London, 1963 (cykl wykładów teologów protestanckich, adresowany do ludzi świeckich i szeroko przez nich następnie dyskutowany). *Objections to Roman Catholicism* (zbiór analogiczny, wydany przez katolików, już z udziałem autorów świeckich, nie-teologów. Pod redakcją M. de la Bedoyère, Constable, 1964) Michael Novak, *The Open Church*, Scribners, 1964, David Callahan, *The Mind of the Catholic Layman*, Scribners, 1963, Rosemary Haughton, *Christian Responsibility*, Sheed and Ward, 1965. Osobny dział w literaturze tego typu stanowią niezmiernie już liczne popularyzacje myśli P. Teilhard de Chardin.

pertraktacji oficjalnych między kościelnymi instytucjami). W refleksji nazywanej tu umownie „żywą", gdyż dotyczy żywych dzisiaj dla ludzi problemów, stosunek do ujęć i do całej duchowości innego Kościoła przestaje z wolna wyrażać się jak propozycja: powiedz, co mówi twoja doktryna o tym czy tamtym, a zobaczę, czy to się da uzgodnić. Wyraża się raczej jak prośba: powiedz mi, jak ty wierzysz, bo ja sam tego czy tego „nie wiem" (nie umiem wyrazić, nie jestem pewny, nie znajduję w swoim Kościele), więc może to, jak ty wierzysz, jakoś mnie wzbogaci. I przy tego typu stosunku (bardzo wyraźnie czytelnym w coraz swobodniejszym przenikaniu się rozmaitych intuicji religijnych w tekstach dużej liczby autorów) okazuje się oczywiście, że pytania czy problemy są w bardzo dużej mierze wspólne, a odpowiedzi w bardzo dużej mierze uzupełniające.

Czytając współczesną publicystykę „problemową" (w odróżnieniu od dydaktycznej czy apologetycznej, która też oczywiście istnieje) trudno nie widzieć tych dwu rzeczy: że po pierwsze zajmuje się cała, we wszystkich wyznaniach chrześcijańskich, tymi samymi najczęściej kwestiami (bardzo starymi, a przecie palącymi dziś znów, w nowych kontekstach naszej wiedzy), jak na przykład czy i jak można mówić o wolności, o grzechu, czym jest właściwie Tradycja chrześcijańska, co to jest religijna wspólnota wybrana, czy i jak można mówić o Bogu, poznawać Boga, co to jest świętość świata albo chrześcijaństwo świeckie... I że po drugie nie da się już dzisiaj odczytywać i oceniać tej publicystyki inaczej niż globalnie: jako trzy różne, lecz wyraźnie uzupełniające się ujęcia.

W planie instytucji kościelnych i doktryn, które są precyzyjną strukturą historyczną, budowaną od kilkuset lat, chrześcijaństwo będzie pewnie jeszcze długo podzielone. Ale w jego żywej refleksji, wokół pojedynczych, żywych dziś pytań, pogłębia się bardzo szybko przyjaźń poszukiwania, zaczyna być zwolna widać, co to jest „jedność zróżnicowana". I choć rysuje się jakiś jej kontur tylko, płynny jeszcze i zamglony, jest to obraz pasjonujący.

1. W STRONĘ ŚWIATA

Współczesna myśl chrześcijańska jest głęboko zafascynowana ideą „świętości świata". Odnosi się nieraz wrażenie, że poczucie religijne człowieka dzisiejszego zdaje się rozpierać mury świątyń nie tylko w ich sensie „gettowym" czy wyznaniowym, lecz wręcz teologicznym, że jest wszędzie i wszystkim coraz trudniej myśleć o Bogu, Jego działaniu w świecie czy też misji „świadków chrześcijaństwa" w kategoriach jakichkolwiek sektorów uprzywilejowanych i wydzielonych z całokształtu historii, działań i przeżyć ludzkich. Przejawia się to w mniejszym lub większym nasileniu w najrozmaitszych dziedzinach refleksji

religijnej. Zatrzymajmy się najpierw przy kilku przykładach, które ilustrują zachodnią aurę tego kierunku.

Znany katolicki teolog francuski, ojciec Chénu, pisząc o niebezpieczeństwach fałszywego — jego zdaniem — rozumienia *consecratio mundi* podkreśla, że „świętość ma właściwości inne niż sakralność. Bóg jest święty, par excellence, ale nie poświęcony. Świętość jest najwyższą godnością w samej głębi bytu, godnością pochodzącą z jego udziału w życiu boskim. Pomimo jednak tej swej komunii z transcendentnym świętość sama w sobie nie oddziela... Gdy to co świeckie przechodzi w coś sakralnego, przestaje być świeckie. Gdy staje się święte — świeckim pozostaje". Autor francuski uważa, że łaska nie sakralizuje natury, tylko zwraca ją niejako jej samej i że przeto można nazwać „świętymi" procesy i wysiłki świeckie, wpisane w rozwój świata. „Nie ma już tedy, pisze, jakichś rzeczywistości czy stref działania, które byłyby właściwe »profanom«, niechrześcijańskie, dystynkcja między tym co »świeckie« i co »sakralne« znikła." Kultura nie potrzebuje dziś od Kościoła jakiegokolwiek sakralizowania instytucji i obyczajów, i wszelkie sugestie w takim kierunku, nawet pewne wyrazy kultu „Chrystusa-Króla", i nawet samo ambiwalentne wyrażenie *consecratio mundi*, są raczej niepożądane. Świat oczekuje natomiast od Kościoła zaangażowania w jego własne dążenia i stosunki „święte", jak coraz wyższe organizowanie się społeczności ludzkich, budowanie lepszego jutra, gruntowanie pokoju. „Laikat, czytamy dalej, odzyskuje swe właściwe miejsce nie drogą jakiejkolwiek zamaskowanej klerykalizacji, lecz przez życie świeckie, które jest życiem teologalnym poza wszelką kultową religią. (...) Wszechświat bowiem jest przepojony łaską, zalany nią, bez żadnego »wyłączania« go czy oddzielania od jego naturalnych przeznaczeń" [4].

Podobne poglądy, w związku z opracowywanym obecnie schematem XIII, przedstawia ks. prof. E. Schillebeeckx. Zwraca on uwagę na fakt, że „nowe poczucie religijne idzie w parze z ostrą reakcją przeciw pewnej terminologii religijnej. Niektórzy chcieliby wyrażać to co religijne w kategoriach »świeckich« pochodzących z głębokich warstw zwykłego, ludzkiego życia, niektórzy uważają nawet, że to co explicite chrześcijańskie, explicite kościelne czy eklezjastyczne nie zawsze jest najgodniejsze szacunku. Woli się nieraz chrześcijaństwo obecne »incognito«, lecz w sposób zbawienny, w stosunkach z ludźmi i ze światem, w dziele budowania lepszego jutra i awansu ludzkości" [5].

Teolog holenderski nie odmawia pewnej racji tym wszystkim intuicjom „świętości świata". Podobnie jak wielu innych myślicieli katolickich (K. Rahner, Ratzinger, Chénu) uważa, że „w ekonomii zbawienia

[4] „Nouvelle Revue Théologique", 6/1964. Artykuł zamieszczony jest w całości w niniejszym numerze „Znaku".

[5] *Lettre*, 3/1965.

konkretny świat jest ex definitione chrześcijaństwem implicite, jest obiektywnym i nie sakralnym ale świętym wyrazem obcowania duchowego z Bogiem żywym". Wiara implicite opisana jest tak: „To, że istnienie ludzkie otacza niezgłębiona tajemnica, jest rzeczą, co do której zgodni są wszyscy, choć sposoby jej wyrażania mogą mieć nieskończoną ilość odmian. (...) Objawienie-Słowo, którego organem jest Kościół, uzewnętrznia tylko implikacje tej samej Obecności absolutnej i pozaprzyczynowej, która w życiu każdego istnieje jako objawienie-rzeczywistość, już nawet nim człowiek zetknie się historycznie ze zjawiskiem Kościoła, Dobrowolna akceptacja tej obecności Tajemnicy jest samą substancją wiary teologalnej. Wierzyć, to ufać Tajemnicy, zawierzyć jej mimo wszystko i w każdych okolicznościach.

Twierdzenie to wydaje się kapitalnej wprost wagi, gdyż implikuje ono, że konkretna egzystencja ludzka z jej obowiązkami i odpowiedzialnością sama jest faktycznie aktem wiary teologalnej. Chrystus bowiem, przeżywając tę egzystencję, pokazał nam, że była dlań ona obiektywnym wyrazem komunii z Ojcem, ku korzyści współtowarzyszy człowieczeństwa i była nim nie w jakiejś abstrakcji, lecz w swym konkrecie, którym jest właśnie spowita tajemnicą kondycja ludzka". Wniosek dla schematu XIII jest taki, że Kościół ma nie tylko coś w nim do powiedzenia światu, ale ma słuchać tego świata, ma „nadsłuchiwać, co ma mu do powiedzenia chrześcijaństwo implicite, czyli konkretna egzystencja ludzka, w której działa absolutna i bezinteresowna obecność boża. Kościół, który chciałby tu głosić tylko monolog, zamykałby tym samym oczy na światło, widoczne przecie najoczywiściej w ludzkości, w której działa anonimowa łaska boża" [6].

Świętość w świecie, to jest poza granicami Kościołów, wyczuwa się dziś jednak nie tylko w wielkich procesach rozwojowych, społecznych i technicznych, w których współudział bywa interpretowany przez myślicieli katolickich jako „współudział w dziele stworzenia", i nie tylko w stoickim męstwie, z jakim człowiek podejmuje swój ciemny los, przypisując mu tą swoją postawą jakąś sensowność. Myśl zachodnia podkreśla też charakter chrześcijański wszelkich „braterskich" stosunków międzyludzkich, uważa je za teren par excellence właściwego zdarzenia religijnego, zdarzenia zbawienia. W artykule niemieckiego teologa katolickiego, J. Ratzingera o „Zbawieniu poza Kościołem" (tłumaczonym w „Znaku" nr 131) czytaliśmy między innymi: „Nowy Testament daje dwie odpowiedzi na pytanie, co jest wymagane od człowieka, by mógł on być zbawiony, i te dwie odpowiedzi, pozornie sprzeczne, zlewają się z sobą. Ewangelia mówi nam z jednej strony, że wystarczy kochać, a z drugiej, że wystarczy wierzyć. Ale oba te określenia wyrażają postawę wyjścia poza samego siebie, dzięki której człowiek zaczyna porzu-

[6] *Op. cit.*

cać egoizm i zbliżać się ku drugiemu. Dlatego właśnie drugi człowiek, właśnie bliźni wystawia na próbę nasze prawdziwe dyspozycje duchowe. Poprzez ludzkie »ty« podchodzi do człowieka incognito »Ty« boskie. (...) To nie system zbawia człowieka, ani posłuszeństwo wobec systemu, nawet gdy mamy do czynienia z systemami tak szlachetnymi jak wielkie religie świata. Każdy system bowiem apeluje do jakiejś odrębności i stanowi w jakimś sensie wezwanie do sprzeciwu. Bóg natomiast nie każe nam być »przeciw«, tylko każe nam być »po stronie drugich«. Właśnie to Biblia nazywa *Agape*. (...) Można powiedzieć, innymi słowy, że być chrześcijaninem znaczy przede wszystkim »być dla innych« przy czym tracąc w ten sposób siebie, człowiek siebie znajduje. (...)

W każdej *Agape* jednak pozostaje podkład egoizmu, zasadniczy niedobór, który czyni ją niewystarczającą w oczach Boga. Dlatego była potrzebna ofiara zastępcza Chrystusa. I tu występuje jasno rola Kościoła jako środka zbawienia. Powołaniem Kościoła jest uczestniczenie w tym dziele Chrystusa dla nas. W całym odkupieniu działa więc Chrystus, lecz tam gdzie On działa — działa Kościół"[7].

Analogiczny kierunek myślenia w niektórych środowiskach protestanckich idzie dalej i w swych teologicznych ujęciach i w praktycznych wnioskach. Najszerzej znaną popularyzację intuicji religijnych „świeckiego chrześcijaństwa" stanowi słynna książka A. T. Robinsona, *Honest to God* (recenzowana w „Znaku" Nr 120). Cytat z niej zilustruje więc chyba najlepiej tę orientację i jej klimat duchowy. „Według Biblii nie dociera się do głębokich rzeczy boskich, nie pojmuje się bożej transcendencji, grzebiąc się po prostu we własnej, indywidualnej duszy. Bóg jest miłością i przeto Boga spotyka się w Jego pełni tylko między człowiekiem a człowiekiem. To jest treść całej tradycji profetycznej: że tylko w uwrażliwieniu na bliźniego, w powolności wobec niego, są spełnione i są poznane żądania Boga. Przekaz ten ogniskuje się w tekście Jeremiasza, do którego wciąż zdarza mi się wracać. Prorok zwraca się w nim do Joakima, syna Jozjasza, takimi oto słowami:

Ojciec twój izali nie jadł i nie pił, a nie czynił sądu i sprawiedliwości? I na swe dobre tak czynił. Sądził sprawę ubogiego i nędznika i na swe dobre czynił tak. Izali nie to jest iż mnie poznał, mówi Pan? (Jer 22, 15—16).

Bóg, to co Bezwarunkowe, może więc być znaleziony tylko w uwarunkowanych stosunkach ziemskiego życia, tylko w głębi nich. Jest bowiem ich głębią i ich sensem ostatecznym.

Specyficznie chrześcijański wyraz tego znajdujemy w głęboko prostej przypowieści o owcach i kozłach. (Pójdźcie błogosławieni Ojca mojego... albowiem łaknąłem, a daliście mi jeść, pragnąłem, a napoiliście mnie... Mt 25, 34—46). Jedyna droga, na której można spotkać Chrystusa, czy to przyjmując Go czy odrzucając, wiedzie więc przez »najmniej-

---

[7] „Znak", no 131.

szego z braci«. Syn człowieczy może być poznany tylko w stosunku bezwarunkowym do syna człowieka: do naszego brata, który ma do nas prawo jedynie z tytułu wspólnej ludzkości. Tylko jeden jest sprawdzian tego czy ktoś »znał« Boga: pytanie jak głęboko kochał. (...)

Dochodzimy więc do tego co mówił Bonhoeffer o „niereligijnym" rozumieniu Boga. Bo to decydujące i najgłębiej sięgające pytanie nie ma nic wspólnego z „religią". Nie opiera naszego zbawienia na niczym specyficznie „religijnym". Spotkanie z Synem Człowieczym interpretuje w kategoriach całkowicie „świeckich" trosk o wyżywienie, zaopatrzenie w wodę, o mieszkania, o szpitale, tak jak przedtem Jeremiasz określał znajomość Boga w kategoriach czynienia sprawiedliwości ubogim i nędznikom. Istotnie, jak pisał Macmurray »wielkim wkładem Hebrajczyków w religię było to, że się jej pozbyli« (*The Clue to History*, 1838). Właściwy stosunek do Boga nie był uzależniony od niczego religijnego, a nawet religia mogła być największą w nim przeszkodą".

Wielkie pytanie Bonhoeffera — „czym jest Chrystus dla nas dzisiaj", Robinson interpretuje tak:

„Jezus jest »człowiekiem dla drugich«, jest Tym, w którym miłość zwyciężyła bez reszty, tak że był absolutnie otwarty na najgłębsze Dno swego istnienia i pojednany z nim. I takie »życie dla drugich« przez uczestnictwo w bycie Boga jest transcendencją. W tym punkcie bowiem, oddania siebie najzupełniejszego, spotykamy Boga: ostateczny grunt naszego istnienia, spotykamy Bezwarunkowe w uwarunkowanym. (...)

To, co mówi św. Paweł o nowym stworzeniu czy nowym człowieku »w Jezusie Chrystusie«, nie jest więc niczym specyficznie religijnym, nie jest „ani obrzezaniem ani odrzezkiem" (Gal 6, 15). Jest życiem »człowieka, który jest dla drugich« jest miłością zespalającą nas całkowicie z gruntem naszego istnienia. A takie życie, taka miłość objawiają się w przezwyciężaniu niepojednanych stosunków w naszej egzystencji. W sposób najwyższy objawiły się na Krzyżu. I przeto «nowe stworzenie» spotyka się wszędzie tam, gdzie Chrystus jest ukazany i rozpoznany w „stylu stosunków międzyludzkich innym niż wszystkie na świecie". Tam bowiem właśnie, w jakkolwiek świeckich formach by się to działo, jest zadośćuczynienie i jest Zmartwychwstanie. Wspólnota chrześcijańska nie jest po to, by szerzyć nową religię, lecz po prostu aby być ucieleśnieniem »nowego stworzenia«, »bycia dla innych«. I to właśnie znaczy, wracając do Bonhoeffera, „uczestnictwo w bezsilności Boga w świecie". [8]

Wniosek „świeckich chrześcijan" protestanckich dla misji i postawy Kościoła jest w zasadzie podobny do poglądów Schillebeeckxa, choć wyrażony jak zwykle znacznie radykalniej. R. Gregor Smith pisze:

---

[8] JAT Robinson, *Honest to God*, The Westminster Press, 1963.

„Kościół musi uznać ukryte dno Bezwarunkowego nawet w najbardziej autonomicznych dążeniach ludzkich, musi okazać się tym dążeniom przychylny, nie w nadziei, że będzie można jakoś je przemocą »wchrzcić«, w Chrystusa, lecz dla nich samych... Jeśli jedność prawdy i bytu w Chrystusie to coś więcej niż sentymentalny frazes, to taka pełna identyfikacja z ludźmi i rzeczami świata jest krokiem absolutnie koniecznym. Ten sam kierunek obrał wszak nasz Wcielony Pan, przyjmując postać sługi całkowicie, najgłębiej na serio, a nie jako jakiś kaprys doketyczny" [9].

W całkiem innej perspektywie ujmuje wciąż ten sam temat „świętości świata" jezuita francuski, Jean Onimus. Nie interesują go obiektywne warunki współżycia człowieka z „Tajemnicą", o których piszą cytowani dotąd myśliciele w kategoriach metafizycznych lub etycznych, tylko jej subiektywny zmysł czy poczucie. Pojęcie „sakralności" ma też w tym egzystencjalnym ujęciu całkiem inny sens niż u autorów, którzy utożsamiają ją bądź z czymś w rodzaju „klerykalizacji", bądź z formalistycznym, magicznym czy socjologicznym rozumieniem stosunku religijnego. To co sakralne jest dla ojca Onimusa „tym, czego się już nie rusza, czego się już nie dyskutuje, czego się nawet nie wymawia, jest wnętrzem intymności, jądrem owocu. Respekt, miłość i groza wyznaczają jego kontur..." Uważa on, że w „świecie", to jest w strefach działań i przeżyć całkowicie pozakościelnych czy nawet antykościelnych istnieje nie tylko obiektywna, nieuświadomiona „wiara teologalna", lecz też autentyczny zmysł sakralny.

„We współczesnym świecie, za scenerią zracjonalizowanej i ze swej natury profanującej cywilizacji, istnieją wciąż kulisy gdzie tak samo jak zawsze żyją odwieczne źródła sakralności... Zanim udamy się na poszukiwanie owych dobroczynych źródeł, musimy zrobić niełatwy rachunek sumienia. Normalnie to co sakralne wiąże się z tym co religijne, kondensuje się i gęstnieje w tej orbicie. We wszystkim, co czcimy i szanujemy, jest jakiś mniej lub bardziej pośredni refleks boski. Bóg jest naprawdę substancją sakralności i wszystko, co się ku Niemu przybliża, partycypuje w jej dostojeństwie.

Otóż tu właśnie leży skandal, który trzeba sobie uświadomić i który warto wyjaśnić. Mianowicie, dla większości ludzi współczesnych, sakralność opuszcza kościoły. Odwykają od znajdywania jej tam właśnie, gdzie par excellence powinna być. I nie mówimy tu tylko o niewierzących. Mówimy o ludziach praktykujących i żarliwych. Nie twierdzimy oczywiście, że wobec tajemnic kultu nie odczuwają żadnej czci i rewerencji, byłoby to absurdem. Ale ich przeżycie sakralności bywa, jak się wydaje, aż nazbyt często nieautentyczne, jest to przeżycie wyuczone, nie

---

[9] R. Gregor Smith, *The New Man, Christianity and Man's Coming Age*, Holt, Rinehart and Winston, 1964.

płynie wprost ze źródła. Wieki liturgii wypracowały, oswoiły, poddały kompletnej dystrybucji sakralność i przyzwyczailiśmy się do niej tak dalece, że jej już nie czujemy. Wszystko w naszych ceremoniach nasycone jest znaczeniami teologicznymi i intelektualnymi i znaczenia te wyparły *pathos* w pięknym, autentycznym znaczeniu tego słowa. A *pathos* właśnie uwydatnia sakralność. Jeśli zdarza nam się czasem, instynktownie, wybrać jedną z naw kościoła, wybierzemy z pewnością pustą i nagą. Właśnie tam bowiem nasza »dzikość«, nasz *pathos* może znaleźć chwilowe schronienie. (...)

Zmysł sakralny istnieje wciąż, z pewnością, ale nie w kręgu Kościoła i nie przede wszystkim w kręgach wierzących jest najintensywniej odczuwany. Gdy chce mu dać wyraz jakiś Greene, Bernanos czy Coccioli, muszą zapuszczać się aż w pre-chrześcijańskie warstwy przeżyć i świadomości, aż w ich strefy najpierwotniejsze, tak nieraz ambiwalentne, że ich opis może wydać się antyreligijny czy nawet bluźnierczy.

Lecz zmysł sakralny istnieje. W najprzenikliwszych umysłach współczesnych, w najwrażliwszych czołówkach naszej kultury dzieje się wszędzie to samo: jesteśmy wszyscy, znacznie bardziej niż dawniej w poszukiwaniu bezpośredniego, niewymownego kontaktu z konkretem. Dowodzi tego cała nasza sztuka i to jest nawet jej klucz, dowodem tego są wszystkie nasze metafizyki i tym właśnie różnią się od swych poprzedniczek. A nie jest możliwe tego rodzaju zbliżenie do rzeczywistości, przechwycenie jej w samym jej rodzącym się dziewictwie, bez doznania, jednocześnie, emocji spotkania, uczucia obecności, mieszaniny trwogi i uniesienia, która jest właśnie cechą bliskości tego co sakralne. (...) Cały świat stał się dziś dla nas rodzajem miejsca świętego świętych. Ludzie potrzebują oczywiście rzeczy »konsekrowanych«, które ogniskują jakoś w sobie moce tajemnicy. Ale sama sakralność przekracza nieskończenie nędzne środki, którymi posługujemy się, by ją sobie uświadomić. Są z pewnością miejsca i chwile specjalnie uprzywilejowane, jeśli idzie o doznanie obecności Boga, ale byłoby dowodem wielkiej ciasnoty i ubóstwa ducha chcieć je ograniczać do tych miejsc i chwil tylko, które wyznaczył nam i wypracował kult. Znamienne dla współczesnej aspiracji religijnej jest pragnienie wprowadzenia Boga w całe życie i tendencja ta odpowiada poszerzaniu się, uniwersalizacji sakralności. Prawda: rzadkie są momenty stanów łaski, w których egzystencja objawia swe głębiny, i nie są one wszystkim dane. A jednak, jesteśmy szczęśliwsi niż nasi bezpośredni przodkowie. Elity naszych pisarzy, naszych filmowców, naszych artystów i niezliczone aspekty rzeczywistości epoki wprowadzają nas nieustannie w strefę misterium. Wszystko, co najbardziej światłe, najśmielsze, najprzenikliwsze na materialistycznym Zachodzie, zmaga się dzisiaj z Niewymownym i jak biblijny Jakub walczy w nieprzeniknionej nocy z Aniołem" [10].

[10] Jean Onimus, *Face au monde actuel*, Desclée de Brouwer, 1963.

* * *

Tych kilka cytatów zarysowuje, jak się wydaje, pewien kontur zachodnio-chrześcijańskiej intuicji „świeckiej świętości". Są w tej intuicji bardzo stare (wbrew pozorom „rewolucyjności") postawy Zachodu: jego humanistyczny racjonalizm, który dziś — zafascynowany Inteligencją procesów ewolucji — z nimi głównie wiązać zaczyna swą spekulatywną, eksplikującą myśl religijną, i jego społeczna, aktywna pasja etyczna, teraz skoncentrowana na budowaniu lepszego świata i „mistyce braterstwa". Lecz jest też, jak o tym świadczy tekst Onimusa, (bynajmniej dziś nieodosobniony) stare i nasilające się poczucie jednostronności, niedostatku takich postaw.

Jak to widać dość wyraźnie już na paru krótkich tekstach, dwie zasadnicze orientacje zachodniego chrześcijaństwa przenikają się i inspirują wzajemnie. Protestantyzm zdaje się przejmować w jakiejś mierze od katolicyzmu jego tradycyjną intuicję „świętości" budowania ziemskich królestw, współtworzenia kultur, identyfikowania się ze społecznymi ideałami epoki. Katolicyzm natomiast nasyca swój obraz „świętości w świecie" protestanckim poczuciem „obecności Boga" w samych stosunkach indywidualnych jako takich. Trwają jednak, choć nie pokrywają się już ściśle z podziałem wyznaniowym, dwie tendencje, znów bardzo tradycyjne: „świeckie chrześcijaństwo" Zachodu ma swój „wyraz katolicki", głównie spekulatywny w formie i głównie kulturotwórczy i społeczny we wnioskach dydaktycznych (misja budowania królestw zawsze była w jakiejś mierze „świecka", także gdy budowane królestwa nosiły miano chrześcijańskich). I ma swój „wyraz protestancki": indywidualistyczny, egzystencjalny a zarazem też moralistyczny. (Obecność Boga „na dnie" chwili braterskiej, jak przejście Chrystusa w Emaus, jest zdarzeniem mimo wszystko „prywatnym" i nieciągłym, jak Barthowskie objawienie, a zarazem „humanitarnym", w duchu społecznego chrześcijaństwa). I znów wreszcie, jak zawsze w historii obu wielkich Kościołów, pojawia się w „typowym" katolicyzmie i w „typowym" protestantyzmie, jakby na marginesach, jakby nieśmiało, nostalgia „innej" religii, „innego poznania". Nostalgia kontemplacyjna.

W swej tendencji najradykalniej może rewizjonistycznej w stosunku do wszystkich znanych dotąd wcieleń naszej Tradycji (zawsze dawniej opartych o bardzo ostre wydzielenie i oddzielenie terenu religijnego), Zachód zachowuje więc i swe typowe postawy zasadnicze i swe poczucie niedosytu. Dalej uważa za swe powołanie „służbę w świecie" (zawsze i w tym przede wszystkim, co się dziś jego przeszłości zarzuca, chrześcijaństwo zachodnie czuło się aktywną służbą świecką), a za poznanie Boga — rozumową eksplikację mechanizmów Jego działania, i postępowanie etyczne. To podejście ,poznające i organizujące rzeczywistość

w sposób celowy, taki, by zmienić ją lub posłużyć się nią w sposób godny człowieka, leży zresztą u podstaw nie tylko „wypaczeń" mentalności zwanej dziś pogardliwie techniczną, ale też najszlachetniejszych konkretnych zdobyczy humanistycznych nurtu „laickiego" (to znaczy odpowiedzialnego za t e n świat), który był zawsze obecny w naszej kulturze, także wewnątrz jej faz „chrześcijańskich". Zachód pozostaje Zachodem. Lecz zarazem, na wpół wstydliwie, a na wpół desperacko szuka jakiegoś uzupełnienia „służby" i celowego obiektywizowania o gest niesłużebny i bezinteresowny: o pobożność. O „pobożność" znów w najszerszym „świeckim" sensie, to znaczy o postawę wobec świata, życia, ludzi nie taką jaką ma „organizator" wobec „kwestii" ziemskiego czy wiecznego zbawienia, tylko taką, jaką ma mistyk wobec boskości: kontemplacji i adoracji.

Jest w tym chyba jakiś pozorny paradoks: im dalej idzie w swych teoriach i w inspirowanym poczuciu religijnym proces, który nazwać można w jakimś sensie „laicyzacją chrześcijaństwa", tym silniejsza staje się ta „nostalgia pobożności". „Najzachodniejszy" jak się nieraz zdaje (sądząc z jego liberalnych czy demokratycznych aspektów) nurt odnowy prowadzi więc nieuchronnie do spotkania z chrześcijaństwem Wschodu, do uzupełnienia się o Wschód, i to w sposób głębszy niż wszelkie planowe ekumenizmy; bo pobożnością chrześcijaństwa, jego „ikoną" jest chyba — prawosławie.

II. IKONA CHRZEŚCIJAŃSTWA

Niepodobna podjąć nawet próby przedstawienia tu prawosławnej duchowości w całej jej złożoności i blasku, i nie tak zresztą chyba, nie drogą systematycznych, szczegółowych prezentacji, wnika ona zwolna w powszechną świadomość chrześcijańską. Jej wkład nie zdaje się polegać na upowszechnianiu się całej prawosławnej doktryny (choć jest dziś na Zachodzie bardzo dużo protestantów i katolików zainteresowanych nią serdecznie i głęboko), lecz raczej na zaszczepianiu i kultywowaniu w chrześcijaństwie zachodnim, przez obecność w nim swej myśli i świadectwa, pewnej wizji świata i wizji wiary.

Może trzeba powiedzieć właśnie tak: „wizji". Bo prawosławie, w pierwszym, zewnętrznym jeszcze oglądzie, jawi się mentalności zachodniej właśnie jak wizja, widzenie „spraw przedziwnych" poza potocznymi rzeczywistościami. I to widzenie jest tak żywe, tak intensywne, że ono właśnie, przede wszystkim ono — jest wiarą. Nie jest chyba przypadkiem, że tak wielu prawosławnych myślicieli współczesnych, wśród nich Paul Jewdokimow w swej pięknej, wydanej niedawno w Polsce książce *Prawosławie* [11], przypomina słowa św. Pawła o tym, że „wiara

[11] Paul Jewdokimow, *Prawosławie*, przekł. ks. Jerzy Klinger, Pax, 1964.

jest przeświadczeniem o rzeczach niewidzialnych". Nie o kwestiach udowodnionych, nie o zagwarantowanych operacjach w jakimś innym „porządku", tylko o realności rzeczy niewidzialnych tu, w tym świecie. Tutaj chyba zbiega się cały zadziwiający (jakże „niemożliwy" nieraz dla zachodnich nawyków myślowych!) „teomaterializm" prawosławia z jego nastawieniem głęboko, zasadniczo mistycznym.

Bo rzeczy niewidzialne są w tej aurze tak konkretnie obecne, tak bezpośrednio jak chleb powszedni oczywiste, że nie zaistniała w niej nawet potrzeba (czy pokusa?) oddzielania ich jakoś, intelektualnego choćby „oddestylowywania" od realnego chleba, od wszelkiej materii i natury... „Przedziwne sprawy" są w prawosławiu śmiało i dosłownie przedziwnością, przebóstwieniem tego co JEST, i co przeto może stać się „przejrzyste". Nie są nigdy, z zachodnią, wstydliwą „niedowiarą" przenoszone w wymiar inny, „czysto duchowy" (a w prawdziwym, ludzkim odczuciu tak bezpiecznie już abstrakcyjny, że właściwie nieistniejący).

Nie było na przykład na Wschodzie sporu o „co i jak" Eucharystii. „Ciało Chrystusa, jak pisze Jewdokimow, nie jest pod chlebem, z chlebem czy w chlebie (co wyraża doktryna konsubstancjacji Lutra), ani też zamiast chleba (co wyraża katolicka doktryna przeistoczenia), ale jest chlebem, w myśl słów: »to jest ciało moje«[12]". Nie wyłania się (jak do dziś na Zachodzie) raz po raz kwestia rozumienia ludzkiej natury Chrystusa. Dla prawosławnej mentalności nie zdaje się przedstawiać żadnych problemów twierdzenie, że „Jego ludzka natura sama jest obrazem boskości"[13]. „Przedziwne sprawy" nie ograniczają się bynajmniej do sakramentów (choć misterium Eucharystii je rozświetla czy wyzwala). „Ludzie apostolscy", charyzmatycy, żyją wciąż, nie znikli wcale ze świata wraz ze śmiercią apostołów. Cud jest czymś zwykłym, jest tylko „przywróceniem rzeczom ich pierwotnego porywu i blasku"[14]. Bo głębokie wnętrze rzeczy nosi w sobie ten poryw i blask zawsze: „Każda część bytu stworzonego, pisze Jewdokimow, samą swą egzystencją powtarza modlitwę eucharystyczną".[15]

„Inna rzeczywistość" wymiar boski, nie jest więc czymś przydanym albo naddanym. Nie jedna czy druga teologiczna teza, lecz cała duchowość, cała aura egzystencjalna jest naprawdę przesiąknięta przeświadczeniem, że „sama natura antropokosmiczna jest stworzona jako dynamizm wstępowania w chwałę boską"[16]. „Rzeczy niewidzialne" są w widzialnych jak płomień we wnętrzu bytu i to nasz wzrok tylko jest

---

12 *Op. cit.*

13 *Op. cit.*

14 Olivier Clément, *Renouveau de l'Eglise*, Contacts No 48.

15 *Op. cit.*

16 A. Schmemann, *La notion de primauté dans l'ecclésiologie orthodoxe*, w zbiorze *La Primauté de Pierre dans l'Eglise Orthodoxe*, Delachaux & Niestlé, 1960.

winien, że nie widzimy; tylko wzrok uczniów, nie zaś sam Chrystus przemienił się na Górze Tabor...

Nic dziwnego, że „stan grzeszności" jawi się nieraz w refleksji prawosławnej jak coś w rodzaju tragicznego, duchowego filisterstwa. Rozłam, separacja, skłócenie człowieka ze światem i z własnym głębokim wnętrzem, które Zachód interpretuje zwykle etycznie lub metafizycznie, tu ma wyraz „skażenia" o charakterze nieomal artystycznym: upadły człowiek nie umie patrzeć, nie widzi. Upadły wraz z nim świat zrobił się „matowy", nieprzejrzysty, jego zbawienie, jego Paruzja, to móc znów rozjarzyć się całą, zamgloną teraz glorią.

Świętość świata w wizji prawosławnej jest więc istotnie „teomaterialistyczna". „I czyż przede wszystkim Ciało i Krew Pana nie są materialne"? powtarzają teologowie współcześni z świętym Janem z Damaszku. I ów „teomaterializm" wyraża się w kultowej pobożności, tak jak cała ta duchowość: wizualnie, „artystycznie". „Doświadczeniem na temat tego co niewidzialne, na temat formy wewnętrznej bytu" nie jest tu jakaś formuła intelektualna, czy zagwarantowana jurydycznie „praktyka", tylko—dzieło sztuki. „Ikona, czytamy w *Prawosławiu,* ukazuje (...) materię przezroczystą, podległą służbie ducha" i w ten sposób jest świadkiem transcendencji i uobecnia ją. Też widzialnie, namacalnie, artystycznie jak teatr (a nie etycznie, intelektualnie czy dydaktycznie jak „pobożne praktyki") uobecnia się i uaktywnia wymiar „przedziwnych spraw" rzeczywistości w misterium liturgii, w misterium Kościoła.

Jest chyba naprawdę trudno wejść z zewnątrz w aurę tej „wiary żywej", której wyraz narastał tak długo w całkiem innej niż zachodnia wrażliwości, w innym obyczaju, i w której najzupełniej „zwyczajne" jest na przykład to, że ksiądz, wychodząc z zakrystii, by odprawić mszę świętą, zatrzymuje się na moment, bo — musi przepuścić Cherubiny. W powierzchownym zetknięciu z wschodnim chrześcijaństwem, mentalność zachodnia reaguje więc nierzadko jak wobec jakiejś „religii cudowności", pięknej jak raj archetypów z folklorów i baśni, lecz w swej beztroskiej dosłowności *hic et nunc* zbyt naiwnej, zbyt „magicznej", zbyt „niemożliwej"...

A przecież — czy ta dosłowność właśnie nie wyraża, w swej najogólniejszej treści, po prostu bardzo żywego, bardzo konkretnego przeświadczenia o Obecności, i o tym, że jest Ona dostępniejsza na drodze poetów niż na drodze intelektualistów? Może Wschód po prostu „wie", wiedział zawsze to, o czym Zachód zawsze rozprawiał, i takie „wiedzenie wprost" mogło wcielić się w jego wierze żywej tylko w „widzialność wprost" Niewidzialnego: w misterium, w ikonę, w cud? Tak jak nie „wiedzące", lecz „rozumiejące" rozprawy przeszły w koronkę struktur abstrakcyjnych, piękną, misterną sieć, przynoszącą chwałę sprawności

i porywowi ludzkiej myśli, choć dziś tak dotkliwe jest poczucie, że nie jest wystarczająca, że „obrysowuje" wprawdzie, lecz oddziela...

Kto wie tedy, czy właśnie to, co wydaje się nieraz „niemożliwością", nieprzekraczalną różnicą mentalności, „skandalem" Wschodu dla Zachodu, nie jest dialektycznym punktem styku? „Poszukiwanie niewymownego, bezpośredniego kontaktu z konkretem", o którym pisze Onimus, odbywa się na Zachodzie jakby po omacku, jest tylko przeczuciem, że na tej drodze jest czy może być napotkana jakaś Obecność. A prawosławie jest całe znakiem, jest hymnem Jej oczywistości. To jest chyba jego najgłębszy dzisiaj wkład w pełnię chrześcijaństwa, i może tak właśnie trzeba je widzieć w trudnym, pierwszym zetknięciu: jako znak, jako hymn, „przeświadczenia o rzeczach niewidzialnych".

Przeświadczenie o rzeczach niewidzialnych — wiara musi się jednak urzeczywistniać, jest zawsze, jeśli jest autentyczna, jakimś dążeniem. I urzeczywistniana żywa wiara prawosławia to znów dążenie konkretne: doświadczenia, „empirii mistycznej", a nie posiadania teoriami czy zasługami. Samo już doświadczenie liturgiczne ma we wschodnim chrześcijaństwie wymiar „doświadczalny", wizjonerski: jak pisał Odo Casel — „nadaje wierze wiernych jakąś treść jakby trzeźwej ekstazy"[17]. I logiczną kontynuacją takiego doświadczenia, dalszym krokiem poznania na takiej drodze, musi być chyba dążenie do „większej bliskości", do „uczestnictwa" do ascezy negatywnej i mistycznej.

W tym kierunku właśnie idzie nurt apofatyczny, obecny w całej wschodniej duchowości. „Pojęcia tworzą idole, tylko poryw coś przeczuwa"[18], pisał św. Grzegorz z Nyssy. „Każde słowo przeczy jakiemuś innemu słowu, tylko poczucie Boga, nieodłączne od zachowania przykazań i od czystej modlitwy, wprowadza w oczywistość, którą sugeruje dogmat", uczy św. Grzegorz Palama. A współczesny teolog prawosławny Olivier Clément tłumaczy, że „znać to być czy raczej być razem, spotkać się, dostąpić ontologicznej metamorfozy w świetle obecności", i że „dogmat jest orzeczeniem formułowanym tylko z niechęcią, po to by przez doświadczenie liturgiczne, które każdy przyswaja wewnętrznie według swych możliwości, prowadzić do ciszy zjednoczenia"[19]. W innym jego tekście czytamy: „Doktryna nie ma żadnego innego celu prócz negatywnej ochrony i symbolicznego sugerowania ontologicznej pełni objawienia: tego, że Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek mógł stać się Bogiem. Treść tej miary i tej witalności nie da się zamknąć w pojęciach, nie można zneutralizować jej żadnymi zabiegami intelektualnymi, jest płomieniem. Lecz ten płomień właśnie pozwala na adorację oświeconą

---

[17] Cyt. za Nikos N. Nissiotis, *Présence théologique de l'orthodoxie*, „Contacts" No 47.

[18] Olivier Clément, *L' Eglise Orthodoxe*, Presse Universitaires de France 1961.

[19] *Op. cit.*

inteligencją „nową", ochrzczoną, umarłą racjonalności — która rozdziela, obiektywizuje, przeciwstawia, która jest często wyrazem woli potęgi — a zmartwychwstałą dla składania chwały i niesienia świadectwa. (...) Według Symeona, Nowego Teologa, „uprawiać teologię znaczy opowiadać o tym, co się widzi za pośrednictwem bożego światła". Poznanie teologiczne sytuuje się tedy między milczeniem ludzi kontemplacji (którzy nie mówią, lecz których sama obecność jest błogosławieństwem), a liturgicznym hymnem pochwalnym (muzyka wszczepia słowom coś z tamtej ciszy). Rozbija ono zamknięte schematy pojęć przez negację i antynomię, i przez tę „imaginację prawdziwą", która rodzi symbole i wizje. Jego „liryzm noetyczny" jest otwarciem ludzkiego języka na ciszę: na obecność Parakleta, który jest milczeniem Słowa i prowadzi, poprzez Słowo, wyżej, aż do Ojca" [20].

Empiria mistyczna, „inne widzenie", okazuje się więc przedłużeniem i sublimacją misteryjnego i tak bardzo wyobrażeniowego oglądu przedziwnych spraw bożych w świecie. Ku niej wiedzie całe przeżywanie liturgii i nawet głęboki sens Pisma Świętego. „Rzeczą najważniejszą w prawosławiu jest potrzeba doświadczenia wiary przez misterium liturgiczne, które, przyswojone głęboko, wiedzie do mistyki" czytamy w jednym z niedawnych samookreśleń prawosławia francuskiego [21]. „Najwyższa teofania, pisze Losski, doskonałe objawienie Boga w świecie przez wcielenie Słowa, zachowuje dla nas charakter apofatyczny" [22].

Całe przebogate, stubarwne, rozśpiewane hymnem chwały misterium świata, całe „pogańskie" chciałoby się rzec upojenie poezją konkretu, jest we wschodnim chrześcijaństwie jakby tylko „widzeniem" blasku, który prześwieca w rzeczach Obecnością Niewidzialnego. Źródło światła jednak, samo słońce niewidzialności pozostaje — tak jak na ikonach — ukryte. Fascynacja, której wyrazem i znakiem jest poetyckie obrazowanie „teomaterializmu" ma więc jakąś swoją sytuację graniczną, konieczny próg, poza którym poryw i tęsknota przełamują się już w coś na pozór wręcz odwrotnego: w drogę zamilknięcia, ascezy wyobraźni, mistycznego opustoszenia.

Przeświadczenie o rzeczach niewidzialnych, życie w aurze Obecności jest więc istotnie na przecięciu wizjonerstwa i mroku, lirycznej ekspresji i receptywnej ciszy. Prawosławie jest religią *par excellence* kontemplacyjną i wewnętrzna dialektyka kontemplacji jest jego najgłębszą chyba logiką.

* * *

„Komponentę kontemplacyjną", którą wnosi dziś obecność prawosławna do „idącego w stronę świata" chrześcijaństwa, najlepiej będzie

[20] Olivier Clément, *Ecclesiologie ortodoxe et dialogue oécuménique*, „Contacts", No 42.

[21] „Contacts" No 35—36. Art. redakcyjny.

[22] *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1944.

chyba zilustrować nie na oficjalnych dokumentach i nie na rozprawach teologów, lecz na publicystyce, przeznaczonej dla szerszych kół zachodnich odbiorców. Autorami jej są ludzie, którzy żyją na Zachodzie od dawna, czują i słyszą jego pytania, a i sami ze swej strony przyjmują pewne jego kierunki poszukiwań. Ich refleksja odzwierciedla więc rzec można samo „dzianie się ekumenizmu" i dlatego choćby warta jest poznania. Pozostając tedy przy perspektywie „impresjonistycznej" (której przykładem są już zresztą wszystkie powyższe refleksje) spróbujmy ukazać jak, na przykładzie zachodniej publicystyki prawosławnej, przedstawia się dziś katolikom i protestantom wschodnio-chrześcijańska wizja świata, świętość świata, ideał chrześcijanina. Obraz taki powie z pewnością mniej o tym, czym prawosławie jest samo w sobie — o szczegółach i strukturze jego doktryny — niż dostępne dziś systematyczne prezentacje. Ale powie może więcej o tym, czym, jak się zdaje, jest ono lub być może w ekumenicznym „świeckim chrześcijaństwie": o pobożności.

„Bóg stworzył świat, aby współuczestniczył on w Jego własnym życiu i to uczestnictwo urzeczywistnia się poprzez człowieka, kapłana i króla wszechstworzenia. Tak bowiem właśnie spełnia się ludzka wolność: w miłości do Boga i w miłości braterskiej, oraz w eucharystycznym uświęcaniu wszechrzeczy. We wszystkim co stworzone jest jakaś potencjalna sakramentalność, jakaś przejrzystość na mądrość Bożą, i to ludzkości właśnie jest dane sprawiać, by ta przejrzystość się przejawiała. Odmowa człowieka, jego pyszny, desperacki, w siebie tylko wpatrzony i w sobie uwięziony narcyzm wtrącił wszechświat w »marność« i w śmierć, zamglił w nim rzeczywistość rajskiego Kościoła. Lecz stworzenie w swej tajemniczej jedności nie przestało nigdy wzdychać za wolnością bożego dziecięcia, wciąż chce stać się Kościołem, wciąż się w nim kreśli jego kontur. Aż do Wcielenia wyrazem tej nostalgii był dualizm jałowego jeszcze kościoła »pogan« i kościoła łaski zewnętrznej, którym było Stare Przymierze. I dopóki Wcielenie nie wyda wszystkich owoców, ten dualizm trwa i będzie trwał w świecie. Kościół „pogan" świadczy o immanentnej, bezosobowej »przejrzystości« wszechświata. Kościół Starego Zakonu jest świadectwem jedności i transcendencji Boga żywego, w którego obecności jednakże nie uczestniczy ludzkość i świat. Objawienie kosmiczne i objawienie historyczne Logosu znajdują jedność we Wcieleniu: świat ma odtąd we własnym łonie Kościół ostateczny, który go przerasta i tajemnie ustanawia, który go uświęca i gotuje do Paschy wieczności. I człowiek jest powołany by przez ten Kościół stawał się obecnością eucharystyczną: taką, która urzeczywistnia przejrzystość rzeczy, i by stawał się wśród ludzi »sakramentem braterstwa«. Bo jedno i drugie przywrócił w świecie potencjalnie Chrystus".[23]

[23] Olivier Clément, *Le renouveau de l'Eglise*, „Contacts" No 48.

W taki więc sposób „święty" jest świat prawosławia, w ujęciu przedstawionym przez francuski kwartalnik „Contacts". Dzieło Kościoła, jego liturgii to jest to, by „przez samą swą obecność wyzwalać, kultywować i uświęcać głęboką rzeczywistość rzeczy, ich rzeczywistość, która jest — modlitwą". „Ukościelnianie" świata (dosł. ocerkowlenie) — słowo budzące dziś na Zachodzie niemal awersję, tak silne są tam jego skojarzenia socjologiczno-klerykalne, oznacza w takim kontekście przywracanie rzeczom blasku, który „widzi" uwaga bezinteresowna, podziw — „pierwszy stopień adoracji", umilknięcie pasji badawczych obiektywizujących, przywłaszczających świat. Który widzi spojrzenie pobożne.

W oczach myślicieli prawosławnych właśnie chrześcijaństwo zachodnie przede wszystkim wymaga dziś „ukościelnienia", właśnie jemu trzeba przywrócić wzrok i ściszenie pobożności. Oto jak ocenia przedstawione w pierwszej części tych uwag idee zachodniej „świętości świeckiej" prof. Olivier Clément:

„Era konstantyńska minęła już prawie wszędzie, lecz reakcja przeciw niej przebiega dalej w tym samym planie. »Progresizm« (w kościołach zachodnich a także w niektórych deklaracjach kościoła rosyjskiego) zastępuje integryzm, ale nadal nie jest przezwyciężona główna »pokusa konstantyńska«: obsuwanie się misteryjnej koncepcji Kościoła w koncepcję socjologiczną. W średniowieczu tomizm wypracował na Zachodzie korporacyjną teorię Kościoła, analogicznego do społeczności ludzkich, Kościoła, który konfrontuje się z tymi społecznościami, usiłuje je zdominować w ich własnym planie i różni się od nich tylko tym, że jest (one zaś nie są) „z prawa bożego", *iure divino*. Reformacja zastąpiła prawo boskie przez Słowo Boga i wyakcentowała jeszcze socjologiczny (całkiem zwyczajnie socjologiczny już teraz) charakter kościelnej wspólnoty. Obecnie bunt przeciw zaciemnianiu sensu Kościołów socjologią, i frustracja, którą rodzi wiara zdegenerowana w wierzenia i moralizm, popychają wielu spośród najlepszych chrześcijan Zachodu do szukania obecności Chrystusa w całokształcie społeczności ludzkiej i jej przeznaczeń.

Drogą zamaskowanej kontynuacji arystotelizmu, który już w średniowieczu zamroził autonomię strefy zmysłowej (dualizmem, zaakcentowanym jeszcze przez Reformację) dochodzi się dziś do wniosku, że świat w obserwowalnej prawidłowości swej warstwy zjawiskowej jest już całym stworzonym przez Boga światem i że jest niejako automatycznie zbawiony przez Chrystusa. Poprzez Marksa, poprzez humanitaryzm amerykański, Hegel przezwycięża wreszcie prowincjonalny »kramik z delikatesami«, jakim była według niego wiara. Bóg objawia się dziś w wielkim stawaniu się zbiorowym, w wielkich społecznych przeobrażeniach ludzkości. Modlić się to czytać gazetę codzienną.

W takiej perspektywie, ośrodek i sens obecności bożej w świecie nie jest już kościelny tylko psychologiczny i społeczny. Cud przestał mieć jakąkolwiek rzeczywistość, rozróżnienie między tym, co uświęcone, a tym co jeszcze sprofanowane jest zamazywane, jakbyśmy przeżywali już Paruzję, teologia spotkania widzi Boga tylko w głębi stosunków ludzkich".

Aby wzbogacić chrześcijańską służbę o chrześcijańską pobożność trzeba, zdaniem prof. Clément:

„Przede wszystkim wyjść wreszcie poza socjologiczne czy psychosocjologiczne koncepcje Kościoła i obecności Chrystusa w świecie. Trzeba odnaleźć Kościół jako wielką tajemnicę uświęcenia i osobistej świętości. Odnaleźć Kościół tajemnicy, który gruntuje w nas pokój, adorację, »bolesną radość« swej liturgii i sztuki sakralnej, związanie ze światem »czułością ontologiczną«. Który czyni z nas — według naszej pokory — ludzi eucharystycznych, przywracających modlitewną przejrzystość rzeczy. W cywilizacji pijanej skutecznością trzeba — i to jest nasza potrzeba najpilniejsza — widzieć moc i żyć mocą bezinteresowności, szaleńczej nawet w oczach świata jak gest kurtyzany, zlewającej wonnościami stopy Chrystusa, ocierającej je o swe włosy... Jest palącą potrzebą w dzisiejszym świecie zrozumieć moc i żyć mocą kontemplacji, adoracji, drogi misteryjnej i mistycznej, które najlichszych nawet spośród nas darzą jakąś miarą uciszenia, przychylności „jakąś intensywnością człowieczeństwa, humorem i królewskością, które przeobrażają samorzutnie w język tajemnych znaczeń słowa ulic i knajp. (...)

Niechże więc Kościół poprzestanie na ukazywaniu ludziom Sensu, na uczeniu ich jak Być. Niech nie służy niczemu innemu prócz przypomnienia znów człowiekowi, czym są łzy i wewnętrzne zmaganie, »cięższe niż wojny ludzkie«, o przemienienie »smutku o śmierć«, który jest w każdym z nas, w ufny smutek o Boga. Niech nie służy do niczego prócz radości, prócz przeczuwania ostatecznego, bezinteresownego święta istnienia".[24]

Niechęć do „naiwności i pychy" zachodnich, jurydycznych obrazów Boga i intelektualnego odseparowywania Go od ludzkiego doświadczenia, wyraża się czasem w prawosławnej publicystyce z dużą gwałtownością. Oto fragmenty odczytu wygłoszonego w ekumenicznym „Bractwie św Albana i św. Sergiusza", w którym zbiegają się ciekawie akcenty prawosławia i mentalności anglikańskiej.

„Wielu niewierzących uderza i napełnia odrazą duch samozadowolenia i wzajemnej adoracji, który unosi się nad dyskursem teologicznym. Postawy i język teologów, działaczy kościelnych, a także w ogóle ludzi wierzących wydają się przeniknięte aurą jakiejś ezoterycznej aktywności, błogo zamkniętej w sobie, choć nie polega to wcale na

---

[24] *Op. cit.*

wstrzymywaniu się od mówienia o »problemach współczesnych«. Przeciwnie, nie brak najróżniejszych przystosowań do najróżniejszych środowisk, do różnych wiatrów, wiejących z różnych ośrodków władz świeckich, a nawet z laboratoriów i naukowych bibliotek. A jednak pozostaje wrażenie, że trwa wciąż z ich strony jakaś przemowa, wygłaszana do krainy umarłych, dyskurs widm, czy jakichś istot karłowatych, zabezpieczonych specjalnymi wyściółkami przeciw wszystkiemu, co w realnym świecie jest nurtem wątpienia, nurtem walki i pasji życia... Pozostaje wrażenie, że mowa teologii jest mową stworzeń całkowicie pozbawionych jakiegokolwiek żywego poczucia prawdziwej kondycji ludzkiej. (...)

Tłumaczy się to być może nie tyle błędnością tej czy innej tezy teologicznej (czym się tu absolutnie nie zajmuję), co pewną postawą czy stanem ducha, które są przez te tezy kształtowane. Jakąż zadziwiającą pewność siebie przejawiają teologowie, poruszając się przecież wśród tajemnic! Jakże pewnie manipulują „absolutami", jakże są zawsze przeświadczeni, że interpretują oto myśl Samego Wszechmocnego! Największą rozkoszą i najwyższym osiągnięciem myśli teologicznej wydaje się to, by znać wszystkie odpowiedzi, by poukładać sobie wszystko w sposób udatny. Szczególnie już nieznośny jest w niej brak najmniejszej aluzji do tego, że nasza doktryna jest w rzeczywistości naszą tragedią, że za każdym razem, gdy zaczynamy mówić o Bogu, fałszujemy Go nieuchronnie, że prawda i życie, raz przełożone na słowa, robią się zbyt piękne, by być prawdziwe, a zarazem jesteśmy zawsze głęboko nieszczęśliwi, gdy powiedziane jest wszystko. Może byłby już czas, by nieustanna gadanina i rezonerstwo na temat Boga ustąpiły miejsca ciszy? Są być może chwile, gdy teologia najlepiej zrobi gdy zamilknie i chyba taka chwila jest dziś.

Cisza jednak nie jest tylko i po prostu przerwaniem dyskursywnego wywodu. Jest czymś pozytywnym, zjawiskiem całkowicie oryginalnym, jak miłość, śmierć, życie. I jako takie zjawisko może stanowić nieodzowny element autentycznej aktywności teologicznej. Dochodzimy tu do bardzo ważnego aspektu patrystycznej teologii wschodniej. Jest rzeczą znamienną, że Ojcowie Wschodu przekładają wyraźnie teologię negatywną nad pozytywną. (...) Nie trzeba dodawać, że w terminologii apofatyzmu, słowa takie jak »tajemnica«, »niewypowiedzialne«, »nienazwalne« nie są po prostu określeniami o charakterze mętnie emocjonalnym, z reperatuaru mrocznego krasomówstwa, nieszkodliwymi jak pedał romantycznych organów. Przeciwnie, ich sens jest niezwykle surowy i ascetyczny. Zmierzają ostatecznie do tego by »sprowadzić do milczenia«. Gdy o czymś nie można powiedzieć nic, trzeba w końcu przyjąć *reductio ad silentium*, zredukować wszystko, a zostawić ciszę.

Cisza jednak, jak już mówiłem, nie jest zwykłą przerwą między dźwiękami, teologicznymi czy nie. Jest cechą słowa. Włodzimierz Losski

w swym eseju „O teologii mistycznej Kościoła Wschodu" pisze, że »teologia negatywna jest wyrazem postawy zasadniczej, która uważa teologię w ogóle za kontemplację tajemnic objawienia. (...) Chrześcijaństwo bowiem nie jest szkołą filozoficzną, spekulującą na temat abstrakcyjnych pojęć, tylko przede wszystkim obcowaniem duchownym z Bogiem żywym. Dlatego ojcowie wschodni, mimo całej kultury filozoficznej i naturalnych skłonności do spekulacji, pozostali wierni zasadzie teologii apofatycznej: potrafili powstrzymać swą myśl u progu tajemnicy i nie zastępować Boga idolami Boga«. Jeśli tedy teologia nie ma się stać ostatecznym schroniskiem idolatrii, musi być nieustanną negacją samej siebie. Nie powinna szukać samousprawiedliwień. Bardzo skrajnie można to wyrazić tak, że z chwilą, gdy religia posuwa się do ogłoszenia katechizmu, jest już niebezpiecznie bliska swego końca. Może sukces ateistów polega na tym w gruncie rzeczy, że zmusili swych przeciwników do mówienia i że ci przeciwnicy muszą się teraz z nimi liczyć. Chrystus milczał przed Piłatem, a te słowa, które wypowiedział, nie zachęcają wcale do dyskursów teologicznych". [25]

Oczywiste jest na takim tle, że świadectwo chrześcijańskie w zsekularyzowanym świecie przedstawia się w prawosławnym odczuwaniu bardziej jak propedeutyka kontemplacji niż jak propedeutyka filozofii, lub nauk społecznych. Oto uwagi autora świeckiego o osobistej „wizji świadectwa":

„Nie jesteśmy sami, żyjemy w świętych obcowaniu, trzeba nam więc próbować, choćby trochę, świadczyć naszej wierze i radości także w świecie laickim. Jest to problem bardzo konkretny, który staje przed każdym, kto pracuje na przykład w laickiej instytucji czy uczy w laickiej szkole. Nie może on robić tam »propagandy religijnej«. Jego rolę określa, jak mi się zdaje, dobrze zdanie Kierkegaarda: »Człowiek nie ma oczu do widzenia ani uszu do słyszenia słowa Boga, póki nie osiągnie jakiegoś progu pogłębienia w samym istnieniu«. Rolą chrześcijanina jest dopomagać ludziom w osiągnięciu czy w przeczuciu tej »głębokości w istnieniu«. Znaczy to, że ma on budzić niepokój, podważać płaskie, płytkie sposoby myślenia, uczyć patrzeć, przeczuwać bodaj głębię i autentyczność w drugim człowieku, gdyż najcenniejsze, co możemy dać w tej sytuacji, to zmysł dialogu i zmysł kontemplacji, przerośnięcie potocznych uproszczeń. Zmysł dialogu, zmysł inności innych, zmysł złożoności i tajemnicy każdego spotkania z ludźmi i z rzeczami, taka może być treść wstrzemięźliwego, a przecież rzeczywistego świadectwa samych postaw: świadectwa miłości i tajemnicy trynitarnej. (...)

Wydaje mi się oczywiste, że świadectwo musi być najpierw, nie

---

[25] E. Lampert, *La théologie est-elle possible au XX-eme siècle?* „Contacts" No 47.

wyłącznie ale najpierw, milczącym świadectwem. I składają się na nie różne postawy, które ująłbym w takiej formule: chrześcijanin ma być wśród ludzi królem i błaznem jednocześnie. Nasze kapłaństwo powszechne nazywamy królewskim. Oto nasza królewskość wewnętrzna: głębokość życia, to znaczy zdolność zdobycia się na ciszę w sercu pośród świata hałasu, w którym żyjemy, zdolność uciszenia się tak, by słyszeć Słowo i kiełkowanie Słowa, by słyszeć Niesłyszalność. Pokora, która jest często po prostu pozostawaniem z boku i bezbronnym otwarciem na ludzi i rzeczy. To, by próbować stać się człowiekiem. Rzetelnym, prawdziwym, takim, który ma w sobie spokój. Takim, który nie mówi wiele ale mówi prawdę. Starać się być człowiekiem żywym, to znaczy kimś rzeczywiście ochrzczonym, który ma już za sobą śmierć, więc nie nosi w sercu lęku, kto współuczestniczy w niewidzialnej królewskości Chrystusa: w przeogromnym nurcie Wniebowstąpienia i święta Ducha, unoszącym, poprzez Kościół, cały wszechświat w chwałę Królestwa. Być człowiekiem szlachetnym. To znaczy niepodatnym na urazy, takim który ma oparcie w sobie, więc nie oskarża wciąż o coś innych, nie jest zarażony wiecznym lękiem i czujną obraźliwością naszego świata. Ma oparcie w sobie, bo w swym głębokim wnętrzu wspiera się jak św. Jan o miłujące serce Boga i dlatego stać go na to, by odważać się żyć, odważać się kochać. Być człowiekiem bezinteresownego zachwytu istnieniem, w którym Bóg »jest z nami«, człowiekiem, który »idzie śpiewając pieśń chwały« i tą pieśnią odczytuje przejrzystość rzeczy. I który zarazem cierpi wciąż nad oddaleniem, wniesionym przez jego grzech, jego separację, między upadłe oblicze stworzenia, a jego tajemną ikonę, między gnój a krzew gorejący. Być człowiekiem zachwytu i bólu jednocześnie: dać się przenikać stopniowo, ich pomieszaniu, którym jest bezmierna czułość dla wszelkiego istnienia, »zatroskanie błogosławione«, »czułość bolesna«, o której mówią asceci. Tak chyba, nie szukając tego wcale, człowiek staje się inny w najbanalniejszych nawet gestach i słowach. I może taka inność właśnie jest znakiem, że jest gdzieś jakiś sens, że nie wszystko jest puste, absurdalne i przypadkowe. Może wskazuje, milcząc, że doświadczenie ateizmu nie może jej być nieznane, że zna »zstąpienie do piekieł« i że jest coś jeszcze. »Dostojewski wiedział wszystko, co wiedział Nietzsche, i jeszcze coś więcej«, pisał Bierdiajew. Tak, mieć jasną znajomość piekła i jeszcze pewność, że Chrystus schodzi do piekieł nieustannie, by nieść życie tym, co są w grobach...

Tylko cisza zapładnia słowa. Jest słodyczą silnych. Czyni z człowieka drzewo spokoju, drzewo u brzegu rwących wód. Masakrowano drzewa. Mówiono, że na nic nie służą, aż okazało się, że tam, gdzie ich nie ma, ziemia przestaje być żywicielką. Naszym czasom trzeba ludzi jak drzewa. Trzeba im uciszonego spokoju. Wszyscy ciągną do człowieka, przy którym czują się prawdziwi.

Królewskość wewnętrzna ma w sobie zawsze jakąś wspaniałość: jakąś fantazję twórczą, wielkoduszność, zdolność tworzenia wokół siebie piękna. »Bóg jest poetą nieba i ziemi«, oto nasze wyznanie wiary. To w Jego glorii jest skąpany zachwycający nas świat. To Duch Święty czyni pięknymi młode dziewczęta. I duch naszego świadectwa musi być duchem inspiracji, duchem wyobraźni świetlistej, duchem piękna. Kto wie czy impotencja chrześcijańskiego świadectwa, jego bezradność wobec problemów społecznych, kulturalnych, nie pochodzi stąd, że dano w pewien sposób zatriumfować czerni strojów klerykalnych i niewiele pomaga, że dziś dorzuca się do nich ciężkie buciory i niewyszukaną egzaltację »działaczy«. Trzeba, żeby obecność chrześcijaństwa była twórcza, żeby tworzyła piękno. Budzić zaspanych, niech zobaczą łuk tęczy! Wielki Łuk, po którym zejdzie Chrystus, łuk piękna, spinający ziemię z niebiem. Trzeba, żeby obecność chrześcijanina była — jak tytuł książki Ramuza, która jest bardziej poematem niż powieścią — »Przejściem poety«. Myślę nieraz o Dawidzie, tańczącym przed arką, myślę o Simonie Weil, która wiedziała, że epoce naszej trzeba »świętości genialnej«.

Nie ma królów bez wspaniałości i nie ma też królów bez błaznów. I chrześcijanin ma być wśród ludzi królem i błaznem króla. Ma być królewski, lecz zarazem dość szalony, by łamać pewne powagi, kryjące aż nazbyt często tylko zadowolenie z siebie, powagi niedobre, które są z ducha ciężkości. A poza tym — Królestwo nasze nie jest widzialne, nie jest z tego świata. Nie trzeba więc brać nazbyt serio świata, a szczególnie pozwalać światu, by brał serio nas. Dystans między naszą ziemią a Królestwem jest dystansem wiary, dystansem miłości, ale myślę też, że jest dystansem humoru. Jeśli Królestwo jest światem na odwrót — a by to wiedzieć, wystarczy przeczytać Kazanie na górze — powinniśmy sprawiać na ludziach wrażenie (które jakże rzadko odnoszą!), że po trosze chodzimy na rękach i że — bardzo ich kochając — nie ze wszystkim bierzemy ich na serio. Jakże chrześcijanin, w operze buffo naszego świata, miałby nie być clownem? Humor jest nieodzowny, by budzić konflikt, siać niepokój, by przełamywać diaboliczne »ważniactwo«, by świadczyć głupstwu krzyża, bo szatan, w gruncie rzeczy, jest oprócz wszystkiego innego zawsze też trochę śmieszny.

Myślę o »szaleńcach bożych«, którzy całowali progi domów prostytutek i rzucali kamienie w okna przyzwoitych ludzi... I mówię sobie, że młodzi, desperacko złaknieni pełni życia »beatnicy« amerykańscy nie mylą się może całkiem, gdy nazywają Chrystusa — »Chrystus-szalony« i mówią, że jest z ich gangu.

Królewskość wewnętrzna, wspaniałość, humor, całe świadectwo życia musi tryskać spontanicznie ze swego źródła, którym jest modlitwa. Tylko ona sprawia, że stajemy się przejrzyści i energia boża, epifania

chwały, którą kryje nasze wnętrze, prześwieca przez nas i promieniuje. Świadectwem chrześcijanina nie są wymyślne przepisy dla kuchni świata, ani atrakcyjny, środkami świata utrzymywany, własny kramik na targowisku ludzkich idei. Świadectwem chrześcijanina jest przede wszystkim zasadniczo Obecność, w której Imię Chrystusa jest w każdym oddechu i w całym sercu.

Tylko człowiek modlitwy może być człowiekiem świadectwa w świecie inflancji werbalnej, w którym jest gęsto od słów, a trwa nieprzezwyciężona samotność. Bo tylko taki człowiek może świadczyć o Słowie, które stało się naprawdę ciałem, naprawdę twarzą ludzką. Chrześcijaństwo jest religią twarzy: mówi, trzeba mówić, lecz przez ciszę. Przez ciszę, która jest umilknięciem adoracji, uwagi, uważnej obecności, umiejącej odnaleźć i odczytać w każdym człowieku a także w wielkich faktach kultury, przebiegach historii — twarz obietnicy życia, twarz piękna.

Mamy świadczyć, że Bóg jest miłością: Ojciec, Syn, Duch Święty — Trójca współistotna i niepodzielna. Jeśli więc nasze świadectwo nie ma być negacją swej najgłębszej treści, nie może nigdy być agresywne, wymuszające. Chrześcijanin nie jest nigdy tym, co jest »przeciw«, nie może, nie wolno mu definiować swego świadectwa w kategoriach »anty-czegoś«. Gdyby tak czynił, stałby się sam podobny do tego, co chciałby w świecie zwalczać. Nieprzyjaciół można tylko albo kochać, albo naśladować, trzeciej alternatywy nie ma. A pamiętajmy, że »nieprzyjacielem« w jakimś sensie jest zawsze drugi człowiek. Jest nim, bo możemy odkrywać go naprawdę tylko w miarę, jak umieramy samym sobie. Świadectwo jest więc nieoddzielne od pewnego sposobu kochania, takiego, który nie jest posiadaniem (nie ma niebezpieczniejszej rzeczy niż posiadanie duchowe!), lecz jest modlitwą i służbą i słowem, które są po to, aby brat nasz stał się w pełni sobą samym, na swej niepowtarzalnej drodze do deifikacji. Kochać nie przeciwstawiając się, lecz tak, by inni się stawali, może to trochę tym jest tajemnica Trójcy Świętej? Aby więc świadczyć, trzeba mieć wizję jednoczącą nas duchowo z osobą, do której się zwracamy. Lecz »osobę poznać można tylko przez objawienie«. I dlatego właśnie tylko człowiek o głębokim życiu duchowym, człowiek, którego modlitwa uczyniła otwartym na objawienia tego rodzaju, może odważyć się mówić o Bogu w świecie, gdzie jego określenia tradycyjne (także chrześcijańskie) są martwymi określeniami, gdzie umarły jest cały (także chrześcijański) język, który o Nim mówi, gdzie Bóg żywy jest najbardziej nieznanym Bogiem, sekretem, nie przeczuwanym nawet w śnie... W takim świecie, chrześcijanie mogą być tylko świadkami kontemplacji w kraju misyjnym". [26]

Coraz więcej myślicieli w tym „kraju" wyczuwa już, że takie właśnie

[26] Remarques d'un laic sur le témoignage de la foi, „Contacts" No 35—36.

musi być chrześcijańskie świadectwo, że od niego zaczyna się naprawdę nawet odnowa liturgiczna — reforma „organizacyjna", zdawałoby się, i wśród wierzących... „Trzeba już być pobożnym, zanim idzie się na mszę", [27] pisał Karl Rahner. Lecz przeważa wciąż jeszcze w zachodniej postawie i dydaktyce myśl „udowadniająca" i etyczna, myśl służebna.

Jewdokimow mówi o „mapie chrześcijaństwa" słowa, które są gorzkim ale też chyba genialnym uogólnieniem: „Zachód to Krzyż i nieobecność. Wschód to Zmartwychwstanie i obecność". A chrześcijaństwo, całe chrześcijaństwo jest i Krzyżem i Zmarwtychwstaniem. I dziś chyba — po raz który już? — jest w drodze do jakiejś nowej syntezy wielkiej, centralnej sprzeczności naszej religii.

Anna Morawska

ŻYJĄCA STAROŻYTNOŚĆ

(UWAGI NA MARGINESIE LEKTURY KSIĄŻKI A. L. BASHAMA) *

Inwentarze martwych kultur, w postaci podręczników lub wyspecjalizowanych prac naukowych nie należą do lektur wzbudzających szerokie zainteresowanie. Pisane są zazwyczaj sucho i nudno, a sam ich przedmiot — najczęściej dzieło kontrowersyjnych rekonstrukcji — zniechęca atmosferą nierzeczywistości.

Książka Artura L. Bashama nie jest podobna do tych uczonych epitafiów. Zapewne, nie jest to podręcznik uniwersytecki, ale, chociaż specjaliści skorzy są do lekceważenia popularyzacji, *The wonder that was India* (tak bowiem brzmi oficjalny tytuł dzieła Bashama) może zadowolić zarówno ciekawość laika, jak i potrzeby zawodowego indianisty, pragnącego objąć syntetycznym rzutem oka nieogarniony teren swych badań.

Basham podjął i wykonał z powodzeniem zadanie napozór niewykonalne. Stworzył summę aktualnej wiedzy o Indiach w ramach czytelnej, dostępnej dla każdego średnio wykształconego człowieka książki. To prawda, że narzucił sobie ograniczenie tematu, prowadząc rzecz jedynie do czasów muzułmańskiego podboju, ale owo „jedynie" oznacza i tak okres co najmniej trzech tysiącleci, jeśli pominąć wstępne informacje o najstarszych archeologicznych dowodach osadnictwa w dorzeczu Indusu i o śladach słabo dotychczas zbadanej kultury Harappy. Z drugiej strony również i granica podboju muzułmańskiego nie przebiega wyraźnie w czasie, ponieważ podbój ten odbywał się falami, a jego

---

[27] Karl Rahner, *The Sacrifice of the Mass and an Ascesis for Youth*, w zbiorze *The Christian Commitment*, Sheed and Ward 1963.

* Arthur L. Basham *Indie od początku dziejów do podboju muzułmańskiego*, Przełożył Zygmunt Kubiak, Warszawa 1964, PIW. s. 617.

penetracja w głąb subkontynentu trwała długie wieki, ogarniając poszczególne regiony w znacznych odstępach czasu i w rozmaitym nasileniu. Tak więc okres, któremu Basham poświęca najwięcej uwagi, rozciąga się od hipotetycznego momentu inwazji Ariów (ok. 1500 przed Chr.) do schyłku naszego średniowiecza.

Ta epoka, która dla niejednej cywilizacji stanowi w historii aż nazbyt obszerne ramy kompletnego cyklu od narodzin po ostateczną zagładę, jest w wypadku Indii dopiero wstępem do systematycznie udokumentowanych dziejów. Mimo niezwykle obfitego piśmiennictwa (zwłaszcza religijnego), mimo wspaniałych i licznych świadectw rozkwitu materialnej kultury Indie, przedkładające zawsze legendę nad kronikę, dotrwały do czasów niemal współczesnych bez uwierzytelnionego historycznie *curriculum vitae*. Ale może właśnie dlatego, z powodu owego, tak irytującego dla historyka niedbalstwa w rejestrowaniu faktów, dzieje Indii są przede wszystkim dziejami kultury, a nie dynastii i wojen. I to właśnie stanowi główny przedmiot zainteresowań Bashama. Borykając się z zawsze niepewną chronologią, stara się on dać możliwie skoordynowany i wszechstronny obraz stopniowego formowania się tej kultury aż do momentu, kiedy przed największym wstrząsem, jakim była dla niej konfrontacja ze światem muzułmańskim, osiągnęła postać swoistego uniwersalizmu o cechach hieratycznego skostnienia. Jest to, w ogólnych zarysach, proces asymilacji rozmaitych, heterogenicznych elementów kulturowych aż do aryjskiego wzorca — przede wszystkim proces wzajemnego przenikania się wpływów aryjskich i drawidyjskich w powolnym dziele powstawania religijnych i społecznych systemów, mających zadecydować o jednolitym kształcie cywilizacji półwyspu indyjskiego.

Rzadko spotykana gdzie indziej zdolność wznoszenia synkretycznych struktur z najbardziej sprzecznych poglądów i tradycji stanowi charakterystyczną cechę owego procesu. Dzięki niej zarówno obyczaje najeźdźczych plemion — Mongołów, Scytów czy Greków, jak i wielkie herezje w rodzaju buddyzmu czy dżinizmu, rozpływały się w końcu w morzu „indyjskiego stylu życia", ginęły w nim całkowicie — albo, utraciwszy energię sprzeciwu, podlegały daleko posuniętej społecznej i filozoficznej mimikrze.

Dopiero Islam, ze swoim wojowniczym prozelityzmem, okazał się nieprzyswajalny dla żołądka indyjskiej świętej krowy.

*

Basham nie narzuca czytelnikowi żadnych historiozoficznych koncepcji. Po prostu opisuje możliwe aspekty indyjskiego życia od wielkich systemów religijno-filozoficznych, poprzez strukturę społeczeństwa, organizację państwa, wymiar sprawiedliwości, literaturę, sztukę i techniki rzemieślnicze, aż po szczegóły codziennej egzystencji mieszkańców

miast i wiosek. Ale każdy, kto posiada choćby najbardziej powierzchowną znajomość spraw współczesnych Indii, musi dostrzec, że te opisy dawnej, a nieraz i zamierzchłej przeszłości nie odbiegają zbyt daleko od zjawisk wciąż jeszcze typowych dla obecnej rzeczywistości indyjskiej. Ciągniona przez woły, drewniana socha, którą znaleźć można na płaskorzeźbach z epoki Mauriów, jest po dziś dzień w użyciu. Wiele obrzędów nie uległo zmianie od czasów wedyjskich. Ustrój kastowy, którego zręby ukonstytuowane zostały w pierwszych wiekach naszej ery, mimo że oficjalnie zniesiony, funkcjonuje nadal wraz z licznymi przejawami tradycyjnej obyczajowości, towarzyszącej jego rygorom i nawet stroje używane powszechnie, jak kobiece *sari*, jak *dhoti* mężczyzn, czy popularny turban, pozostały w zasadzie takie same jak przed setkami lat. Nawet organizacja samorządowych organów władzy na szczeblu gmin i gromad wiejskich nie wiele się różni od swoich archaicznych prototypów.

Takie przykłady ciągłości form cywilizacyjnych można mnożyć we wszystkich niemal dziedzinach. Spetryfikowane od stuleci konwencje muzyki i tańca, niezmierna żywotność tradycyjnych wątków literackich, styl pobożności hinduistycznej, struktura rodziny i sposoby zawierania małżeństw — wszystko to, pośrodku epoki energii atomowej i lotów kosmicznych, stanowi żywy rezerwat starożytności oraz nie wiele od niej różnego średniowiecza.

Nie jest to chyba prosty problem „zacofania", obserwowanego na przykładzie wielu prymitywnych ludów. Trudno mówić o prymitywizmie w odniesieniu do kultury, która poszczycić się może najsubtelniejszymi teoriami metafizyki i logiki, która stworzyła nieprześcignione do dzisiaj pod względem technicznej i artystycznej doskonałości dzieła architektury, która przed wszystkimi innymi odkryła i skodyfikowała prawa rządzące językiem.

Owo zakrzepnięcie w dawnych formach musi mieć jakieś przyczyny głębsze niż sam brak wewnętrznych lub zewnętrznych bodźców postępu. Książka Bashama nie wnika w to zagadnienie, ale sam jej chronologiczny zakres nasuwa pewne refleksje.

Rozwojem kultury aryjskiej w Indiach rządziły od początku dwie równoległe, wyraźnie zaznaczające się tendencje: dążność do utrzymania własnej odrębności i świadomy wysiłek asymilowania wszelkich obcych wpływów. Pierwsza z tych tendencji zaznaczała się szczególnie we wczesnym okresie wedyjskim, okresie pokrywającym się częściowo ze stopniowym postępem inwazji aryjskiej w głąb terenów zamieszkałych przez autochtoniczne ciemnoskóre ludy. Prawdopodobnie tu należy szukać początków systemu kastowego, w który przekształcił się klasowy podział pierwotnego, aryjskiego społeczeństwa. Słowo *varna* (barwa), używane na oznaczenie kasty, zdaje się świadczyć o roli, jaką kolor skóry odegrał przy powstawaniu społecznej hierarchii.

Jednakże autochtonowie nie zawsze reprezentowali cywilizację niższą od tej, jaką nieśli ze sobą aryjscy wojownicy. Zwłaszcza Drawidowie mogli im przeciwstawić tradycje osiadłego, miejskiego życia — wraz z wyrafinowaną pod wielu względami kulturą duchową. Toteż penetracja idei, obyczajów i umiejętności była wzajemna i już bardzo wcześnie zdobywcy aryjscy przesiąkać zaczęli wpływami tubylczych kultur.

Cykl *Upaniszadów* — medytacji mistycznych, kontrastujących niejednokrotnie ostro z ortodoksją wedyjską — a także wielkie ruchy heretyckie, zapoczątkowane około VI w. przed Chr., jak przede wszystkim buddyzm i dżinizm, są niewątpliwymi dowodami renesansu dawniejszych, przedaryjskich koncepcji religijno-filozoficznych. System aryjskiej supremacji nie mógł utrzymać się w mocy bez znalezienia w swoim łonie miejsca dla owych koncepcji. Wielokrotnie sławiony „duch indyjskiej tolerancji" jest w gruncie rzeczy cierpliwą taktyką samoobrony, polegającą na wchłanianiu wszelkich odrębności, na indianizowaniu wszystkiego co nie indyjskie. W ten sposób obce Wedom pojęcia *samsary* (transmigracji) i *ahimzy* (nie krzywdzenia istot żywych) uzyskały stempel indyjskiej ortodoksji, w ten sposób legion niearyjskich bóstw wszedł do późniejszego, hinduistycznego panteonu. W ten sposób buddyzm przestał po wiekach istnieć w krainie swych narodzin i rozkwitu, a dżinizm, chociaż zachował doktrynalną indywidualność, włączony został w ramy systemu kastowego. Nie inaczej też „oswojeni" zostali liczni środkowo azjatyccy najeźdźcy.

Dopiero arabscy i turkmeńscy muzułmanie okazali się odporni na uwodzicielskie działanie indyjskiej tolerancji. Jakkolwiek etnicznie wsiąkli oni w znacznej mierze w indyjskie społecznictwo, nie dali się jednak „zhinduizować" duchowo i nie zrezygnowali nawet z ambicji zislamizowania nowej ojczyzny. Jedyne znane w dawnych Indiach prześladowania religijne na wielką skalę, prowadzone były przez muzułmanów przeciwko Sikkom — sekcie, która próbowała pogodzić zasady hinduizmu i islamu.

Mówiąc o największym w dziejach kultury indyjskiej wstrząsie, jakim było spotkanie się jej z islamem, miałem na myśli właśnie owo generalne załamanie się wypróbowanej przez tysiąclecia techniki asymilacyjnej. I możliwe, że nie co innego przesądziło o stagnacji, w jaką kultura ta popadła. Stwierdziwszy bowiem bezskuteczność dotychczasowych metod „biernej ofensywności", musiała przejść do defensywy — zamknąć się w sobie. Proces tego odwrotu zbiegł się z okresem gwałtownego rozwoju energii twórczych w pozostałym świecie, z okresem powstawania nowoczesnych form życia na Zachodzie. Kiedy Anglicy przyszli do Indii, zastali je już w stanie letargu.

Chociaż, jak wspomniałem, rozważania te nie wchodzą w zakres tematyki książki Bashama, warto jeszcze zwrócić uwagę na czynniki,

które pomogły kulturze indyjskiej przetrwać w nienaruszonej niemal postaci długi czas „hibernacji". Do najważniejszych należy tu niewątpliwie system kastowy. Ten archaiczny, zabójczy dla dalszej ewolucji ustrój społeczny, stanowił jednak zarazem rodzaj twardego kośćca i pancerza ochronnego, nadającego Indiom, w warunkach obcego panowania, spoistość wewnętrzną oraz chroniącego je przed utratą kulturowej indywidualności. Przy braku ściśle sformułowanych dogmatów religijnych i niezborności rozlicznych elementów, z jakich składa się hinduizm (zawierający w sobie obok wysoce intelektualnych i nieraz sprzecznych ze sobą teorii filozoficznych, także mnóstwo ludowych i zgoła prymitywnych kultów). Sakralny charakter owej struktury społeczeństwa spełniał lwią część integrujących i zachowawczych funkcji ortodoksji. Jeśli chodzi o konserwacyjną siłę ortodoksji, pierwszorzędną niewątpliwie rolę odegrał tu święty język Indii — sanskryt. Ujęty w ramy precyzyjnych reguł gramatycznych przez Paniniego jeszcze w IV wieku przed naszą erą, pielęgnowany z nabożną starannością na długo przed powstaniem pisma, ponieważ każda jego sylaba posiadała doniosłe znaczenie mistyczne i rytualne, przetrwał w nieskażonej formie przez tysiąclecia, jednocząc wszystkie, różnoplemienne regiony podkontynentu indyjskiego.

Pojęcie sakralności należy zresztą rozszerzyć na wszystkie niemal aspekty kultury. Tendencja do tworzenia obszernych cyklów literackich, w których nawskróś nawet świeckie utwory zyskiwały autorytet objawienia lub przynajmniej czcigodnego przekazu, godnego zachowania po wsze czasy jako cenne, duchowe dziedzictwo, przyczyniła się z jednej strony do daleko idącej konwencjonalizacji piśmiennictwa, z drugiej jednak do przepojenia społeczeństwa kultem tradycji.

Po co zresztą mnożyć przykłady? Nie wytworzywszy nigdy teokracji, Indie stanowiły jednak, jak wszystkie ośrodki kultur starożytnych, społeczność religijną. I jeśli coś różni je szczególnie od innych, archaicznych wzorów, to fakt, że przetrwały do naszych czasów, nie ulegając laicyzacji.

Sądzę, że tytuł książki Bashama *The wonder, that was India* — „Cud, którym były Indie" oddaje z nie przypadkowym naciskiem hołd przeszłości przed-brytyjskiej i przed-muzułmańskiej, ponieważ był to okres nie tylko całkowitej samodzielności indyjskiej kultury, ale także czas, gdy walory tego kulturowego modelu miały jeszcze pełne, historyczne uzasadnienie.

W warunkach dzisiejszych wspaniałe pod wielu względami dziedzictwo Indii jest, mimo wszystko, bardziej cudactwem niż cudem. Nawet budzący najwyższy szacunek przykład Gandhiego, będący demonstracją praktycznego zastosowania owych dawnych walorów, nie jest jeszcze dowodem adaptacji tradycji indyjskiej do współczesnego świata. Ten proces adaptacji dopiero się zaczyna. Kto wie — może i on da w efekcie zjawisko o cudownym blasku.



Szkoda, że *Indie* w wydaniu polskim otrzymały tak skromną i mało frapującą szatę ikonograficzną. Brakuje tu zwłaszcza przykładów architektury. Czytelnik nie obznajomiony z formami indyjskiego budownictwa nie jest w stanie wyrobić sobie na nie poglądu na podstawie samych opisów. Natomiast słowa wielkiego uznania należą się tłumaczowi dzieła, Zygmuntowi Kubiakowi. Wywiązał się on na ogół bez zarzutu z trudnego zadania, jakie przedstawiał tekst, najeżony obcą laikowi terminologią. Jedynie sprawy transkrypcji wyrazów sanskryckich nie zawsze zostały przez niego rozwiązane z pełnym sukcesem.

Dla przykładu wspomnę o pewnej nielogiczności w przyswajaniu polskiej fonetyce samogłoskowego „r". Znajdujemy tu formy takie jak *hoto* (wedyjski „wywoływacz bogów") i *udgatr* (kantor) obok *rita* (porządek kosmiczny) i *Rygweda* (kanon pieśni). We wszystkich tych wypadkach chodzi o jeden i ten sam dźwięk. Należałoby się zdecydować na jego ujednolicenie.

Jan Józef Szczepański

CZY HISTORIA MA SENS?

André Latreille, jeden z czołowych współczesnych historyków francuskich, daje w tym artykule wyraz swemu stanowisku w aktualnej dyskusji na odwieczny temat.

Historia nie ma sensu... Tak w każdym razie twierdzi René Sédillot w ciętym i błyskotliwym eseju, świadomie prowokacyjnym [1]. Sédillot wie, o czym mówi, bo ma na swoim koncie prócz licznych studiów z zakresu dziejów finansów, rozległe panoramy z historii powszechnej, a nawet „Zarys historii świata". Wielostronność jego wiedzy, giętkość talentu narracyjnego i dyskursywnego, umiejętność składnego zestawienia wielkich całości, to wszystko gwarancje, że do tak zasmucającego wniosku doszedł nie bez solidnych powodów oraz wszechstronnego rozpatrzenia problemu.

Przyjrzyjmy się więc etapom jego dowodzenia.

Faza pierwsza: Sédillot uwydatnia sprzeczności między fabrykantami systemów, którzy się wysilali, aby odkryć kierunek i cel przebiegu historycznego. Ze skrótowego przeglądu wynika jedna pewność, a jest nią niepewność wszelkich ich konkluzji. Jedni kreślą krzywą zstępującą, poczynając od pierwotnego złotego wieku. Drudzy, liczniejsi jak się

---

1 René Sédillot *L, Histoire n'a pas de sens*, wyd. A. Fayard, 1965.

zdaje w epoce nowożytnej, krzywą wstępującą — jeśli nie w sposób ciągły, to jednak niewątpliwy — ku złotemu wiekowi w przyszłości: czy nim będzie panowanie wolności, czy pokój powszechny, czy tryumf socjalizmu, czy władztwo elit... Do tych ostatnich nasz autor dobiera się szczególnie energicznie. Wykazuje bez trudu, że pojęcie postępu jest zawsze zawodne. Nawet postęp naukowy i techniczny, na pozór najmniej dający się zakwestionować, nie jest pewny. A truizmem już jest stwierdzać, że nie wpływa on w sposób konieczny na postęp moralny ludzkości.

Druga faza: Sédillot chce nam namacalnie pokazać przypadkowość historii. Założywszy, że w jakimś momencie i w jakimś punkcie globu można jej biegowi przypisać określony kierunek, wystarczy sięgnąć w górę lub w dół strumienia, albo spojrzeć szerzej, by skonstatować nawroty wstecz i rozlewiska na boki. W kontredansie ustrojów politycznych, kryzysów i pomyślności, w wahadłowym ruchu sztuki między antykiem i nowoczesnością, między klasycyzmem a barokiem — cóż za zuchwalstwo upierać się, że to wszystko jest pochodem naprzód! Jest dzisiaj modne zwiastować, że świat zmierza ku jedności: tymczasem rozdrabnia się on politycznie i okazuje się niezdolny do obalenia barier ekonomicznych, którymi jest pokratkowany. Zmierza jakoby do dekolonizacji, lecz kto tak twierdzi, zapoznaje fakt, że kolonializm powraca w innych formach, a obóz kolonizatorów nie jest w żaden definitywny sposób odgrodzony od obozu kolonizowanych. W historii nie tylko występują wsteczne nawroty, ale nie istnieje możliwość zbadania ich praw. A nawet jakichś skromnych „stałych" rządzących nimi: ledwie się zabieramy do ich ustalenia, widzimy je zmącone przez przypadek, zbieg okoliczności, decyzję któregoś z wielkich aktorów.

Trzecia faza: autor wszczyna kampanię, przeciw tym, którzy silą się na wprowadzenie do historii większej dozy ścisłości. Historiografia współczesna, nie chcąc wiecznie uchodzić za pólnaukę na użytek literatów, jeży się cyframi i manipuluje statystykami. Stara się ignorować *wydarzenia*, mącące przebiegi wielkich przemian strukturalnych, na których wyłącznie opierać się może wytłumaczenie nurtu dziejów Daremnie jednak nadaje sobie te uczone pozory. Pomimo wszystko nie jest zdolna do prawdziwie naukowego dowodzenia. „Historia ma nie więcej sensu matematycznego niż sensu w ogóle". Nawet ocena jej rytmu to złudzenie współczesnych. I tu nasz autor ze smakiem rozdziera w strzępy lekkomyślne slogany o „przyspieszeniu historii" i „rewolucji bez precedensu", którymi najuczeńsi posługują się dziś nie podejrzewając, że nie jedna generacja przed naszą upajała się formułami równie pochlebnymi i równie złudnymi.

Konkluzja: historia ma sens tylko w tej mierze, w jakiej historyk uposaża ją we własną myśl, zawsze zresztą dyskusyjną. Sama w sobie

jest porządkiem i nieładem, planem i kaprysem, rozsądnym następstwem i przypadkiem, postępem i cofaniem się... Posłuchajmy Montherlanta: „Całe dzieje świata, to dzieje chmur, które się kształtują, tracą kształt, rozpraszają się, gromadzą na nowo w odmiennych układach, bez większego sensu i znaczenia na świecie niż na nieboskłonie".

Oczywiście mogłem tu dać tylko schematyczne pojęcie o studium, którego urok polega na mnogości strzał, którymi obsypuje przeciwników, obfitości przykładów, szczęśliwym doborze cytat, zaczerpniętych z wszystkich obozów. Ale myśli R. Sédillota nie usztywniłem: jest ona niezłomna, nie dopuszcza kompromisów. Nie dba też o oględność wyrażeń. „Znać historię, wyrokuje autor na zakończenia, to przede wszystkim wiedzieć, że nie ma ona sensu".

Ryzykując, że znajdę się wśród tych, którzy jej nie znają, chciałbym zgłosić apelację od tego sądu bezapelacyjnego i nie dopuszczającego żadnych odchyleń. Niejednokrotnie, przyznaję, sympatyzowałem z autorem w trakcie jego prokuratorskich wywodów. Sprawiła mi przyjemność jego krytyka historii wypranej z wydarzeń oraz kwestionowanie użytku, jaki się dziś robi ze statystyk, tymbardziej, że kwestionuje ekonomista oswojony z cyframi. Niewątpliwie przez swoją pochopność w sądach bywa on nie w pełni lojalnym wobec cudzej myśli i wysiłku. Ale działa pobudzająco. Jego zastrzeżenia co do przyspieszonego tempa historii są bardzo na czasie. Zgadzam się z nim całkowicie co do rozproszkowania dzisiejszego świata: mógł był nawet więcej powiedzieć o kłótniach lingwistycznych, które zaostrzane przez nacjonalizmy beztrosko się do tego zjawiska przyczyniają. Miałbym jednak i pewne zastrzeżenia rzeczowe: czy autor jest pewien, że wojna dzisiejsza jest bardziej mordercza, bardziej wyniszcza ludność cywilną, niż kiedyś, gdy srożyła się chronicznie ze swym niekończącym się orszakiem ran, głodów, morów, na które nie istniało żadne lekarstwo? Lecz najważniejsze, to teza centralna: wręcz i po prostu odmawiam zgody na twierdzenie, że historia nie ma sensu.

Trzeba tu wprowadzić pewne *distinguo*. Formuła „historia nie ma sensu" może być trojako rozumiana.

Albo chodzi o to, że historia nie ma oczywistego znaczenia, że badając ją nie możemy wyciągnąć wniosków co do źródła i ostatecznego celu wielkiej przygody ludzkiej. I to prawda, że tego rodzaju orientację historii odkrywa w niej tylko człowiek, który ma własną filozofię historii, zaczerpniętą z wiary, religijnej czy innej, wizję przeznaczeń ludzkości wywodzącą się z „horyzontów pozahistorycznych".

Albo: patrząc na ludzką przeszłość człowiek nie może w niej wykryć porządku a zwłaszcza dopatrzyć się postępu. I tu protestuję. Bo czym innym jest wyznaczanie historii punktu dojścia i określonej trasy do niego, a czym innym znajdowanie w dziejach wątku zrozumiałego, przy-

znawanie im sensu i wagi. Michelet powiedział (a zapożyczam tę cytatę od samego R. Sédillota, który nie mógł nie przyznać, że teza ta „nie jest z konieczności fałszywa"): „Razem ze światem zaczęła się wojna, która skończy się też razem z nim, nie wcześniej: walka człowieka z przyrodą, ducha z materią, wolności z koniecznością. Historia to nie co innego, jak sprawozdanie z tej nie kończącej się walki". Formuła ta oczywiście nie narzuca pojęcia o uregulowanym i pewnym przebiegu ludzkiej przygody, ale czyni z niej coś zupełnie innego niż opowieść wariata lub widowisko dla dyletantów, pozbawione głębszego sensu.

W każdym razie nie brak mi podstaw, by zapewnić R. Sédillota, że jego radykalny sceptycyzm nie ma żadnej szansy, by przekonać młode umysły, które pociąga dziś wiedza historyczna i które bardzo usilnie domagają się od niej pouczenia: czegoś o wiele więcej, niż lekcja pokory intelektualnej, jedyna — jego zdaniem — jakiej historia może udzielić, czegoś o wiele więcej także niż ta szkoła obiektywizmu, roztropności i rozeznania, którą historia była dla pozytywistów ubiegłego wieku — jedno i drugie to reguły higieny intelektualnej, nie do pogardzenia z pewnością, ale trochę kuse. Młodzi domagają się od historii prawdziwego klucza do rozszyfrowania porządku świata, w którym żyć im przypadło, jak również — kto wie? — bodźców dla swojej ufności, że człowiek jest w możności zmodyfikować sam nawet ten porządek.

Nie potrzeba mi na to innego dowodu, jak bardzo ważki zbiór artykułów (jeden z najlepszych w serii „Recherches et Débats") przygotowany przez Ośrodek katolicki intelektualistów francuskich p. t. „Historia i historycy"[2]. Wszyscy specjaliści, wierzący i nie wierzący, zaproszeni do wymiany poglądów na ten temat, zgodnie dali wyraz swemu zaufaniu do historii. Maurice Crubellier, badacz metodyki historycznej i problemów nauczania, stwierdza z mocą: „Ktokolwiek zwraca się do historii, interesuje się przede wszystkim zazębianiem się faktów, ich znaczeniem, to go wciąga i pochłania". Dzięki historii „bierze na siebie swą przeszłość, aby umieć postępować w teraźniejszości". Mało tego, że nie można sobie wyobrazić społeczności ani kultury, które nie wytwarzałyby sobie pojęcia o przebiegu wielkiej ludzkiej przygody, ale kto chce być prawdziwie człowiekiem, zawsze żąda od historii, by wyznaczała sens jego działalności obecnej i pomnażała jego ufność przez zachowane przykłady przeszłości.

Wtóruje temu głosowi Pierre Vilar: „Zawsze mnie zastanawiało, jak mogą zapatrywać się na swoje rzemiosło historycy będący zdania, że historia nie ma sensu. Poświęcają życie materiałowi, który nie daje się ująć myślowo?" P. Vilar, marksista, dobrze wie, że to przede wszystkim historyków marksistowskich atakuje się dziś, wytaczając

---

[2] *L' Histoire et les historiens*, „Recherches et Débats du Centre Catholique Français", zeszyt 47.

oskarżenie o naiwność przeciw tym wszystkim, którzy w historii dopatrują się sensu. Przyjmuje wyznanie. Gotów się zgodzić, że jest coś podejrzanego w przepowiadaniu biegu historii z góry. Ale historyk, z samej definicji zajmujący się przeszłością i z nią obeznany, ma prawo do ryzyka i jeśli mówi: historia toczy się w tym kierunku, to dlatego, że jego zdaniem już się w tym kierunku potoczyła. Przeciwnicy sensu czy kierunku dziejów — stwierdza nie bez humoru — rekrutują się raczej wśród tych, którym nie podoba się prawdopodobna aktualna orientacja historii, niż tych, którzy z jej biegiem sympatyzują.

Oczywiście istnieje poważne ryzyko w dogmatycznym definiowaniu, dokąd zmierza historia.

Bo człowiek we wszystkich społecznościach i we wszystkich epokach ma tendencję, jak to doskonale określił Dupront, mobilizować przeszłość z własnego punktu widzenia, komponując z niej fresk czy wizję. Co może być wielkim nadużyciem. Trzeba więc przyszłych historyków nauczyć poszanowania dla przeszłości ujmowanej w jej własnej swoistości, a może nawet i trudnego dostrzegania, że istnieje transcendencja, wymiar eschatologiczny historii. Tak czy inaczej, jest sprawą całkowicie uprawnioną, że każde pokolenie żąda od historii pomocy w życiu: „każdej epoce w życiu społeczeństwa historycy przynoszą lekturę historii, której społeczeństwo i epoka potrzebuje" [3].

André Latreille
tłum. hm
Le Monde 25—26 IV 1965

[3] Już po napisaniu tego artykułu otrzymałem *Aujourd'hui, thèmes et variations*, zbiór artykułów i refleksji Pierre Gaxette'a (członka Akademii), gdzie autor rozwija tu i ówdzie poglądy zbliżone do tezy R. Sédillota, lecz w sposób bardziej cieniowany i giętki (przyp. autora).

PYTANIA

Na wstępie mała dygresja związana z charakterem „Pytań", podrubryki, która znajduje się jeszcze w fazie prób generalnych, aczkolwiek pojawia się już w „Znaku" po raz trzeci. Jej zadaniem jest wyławianie z polskiego nurtu życia kulturalnego ważnych i ciekawych wydarzeń, mających jakiś wpływ na pracę umysłów i fluktuacje dusz naszych. Wiadomo jednak, że jeden człowiek piszący „Pytania", ani nie jest w stanie wyłowić wszystkiego co się w przeciągu miesiąca nad Wisłą zdarzy, ani nie jest dostatecznie mądry, by owe ewenementa sklasyfikować, w bogaty ułożyć bukiet i glossami opatrzyć. Nowa podrubryka „Zdarzeń, książek i ludzi" posiada więc raczej charakter wycinkowego felietonu niż kroniki dążącej do kompletności. „Pytania" posiadają jednak i stałe założenie programowe, do którego starają się stosować. Opiera się ono na przekonaniu, że w Polsce dzieje się bardzo dużo ciekawych rzeczy (w co niektórzy wątpią) i występuje wiele intrygujących zjawisk mających wpływ na szeroko i głęboko pojmowane życie kultury. Niestety zjawiska ważne często się gubią w powodzi mniej ważkich, wiadomości trwają chwil kilka, poczem słuch prasowy o nich ginie. Ambicją „Pytań" jest przypominanie nawet po pewnym czasie spraw, o których warto pomyśleć, utworów o ciekawej treści, programów coś o świecie, lub o nas samych mówiących, dyskusji o czymś świadczących, artykułów przynoszących nowe informacje, jednym słowem rozmaitych faktów, które bądź to w swej treści skrywają pytania już sformułowane, bądź też zmuszają do ustosunkowania się do nich, czyli dania na nie „odpowiedzi". Gdyby ta na poły prywatna kronika komuś pomogła w znalezieniu odpowiedzi na gnębiące go własne pytania, jej cel byłby spełniony, a istnienie umotywowane.

FELLINI

W kwietniu ukazał się na naszych ekranach nowy film Felliniego. W prasie kulturalnej przywitano *Osiem i pół* już nie recenzjami lecz sążnistymi artykułami, które niejednokrotnie cechował osobisty ton rozważań. Bo film Felliniego bardzo wszechstronnie oddziaływuje nie tylko na krytyków, ale i na publiczność, w każdym człowieku porusza inne, głęboko ukryte struny, a ze względu na swą „niefabularną" budowę z trudnością poddaje się racjonalizacji wrażeń, przekładaniu ich na język potocznych terminów, zarówno fachowych jak i niefachowych. Za wiele w nim poezji, by łatwo było go zinterpretować. Każdy jednak swoje trzy grosze, jeśli ma okazję, do dyskusji na temat *Osiem i pół* wtrąca.

Obraz ten należy do rzędu utworów współczesnych (niekoniecznie filmowych), których głównym bohaterem jest twórca rzeczy pięknych — artysta. W tym wypadku jest nim wielki mag mający na usługi w dziele tworzenia fantastyczny świat filmu, potężny przemysł, tłumy robotników, usłużne banki, cudowne gwiazdy, armie statystów, doping opinii, wszystko to, o czym nawet nie marzył ślepy śpiewak grecki komponujący kiedyś epopeję o swoim świecie. A przecież Homer musiał również nieraz spierać się wewnętrznie, przeżywać podobnie jak Guido kryzys, tyle że nie śpiewał o tym. Możemy się jedynie domyślać, że poprawiał w pamięci heksametry, robił w wyobraźni „zdjęcia" poznanych ludzi, szukał obrazów, porównań, martwił się tym, że nie może znaleźć słów odpowiednich do wyrażenia prawdy, która go dręczy. O ile jednak morze obmywające Itakę pozostaje w ludzkiej pamięci na zawsze uosobieniem ładu i harmonii, nawet gdy rozdziera je nawałnica, o tyle plaża, na której rozgrywa się parę syntetyzujących film Felliniego scen, jest owego ładu zaprzeczeniem. Zademonstrowana została jednak w *Osiem i pół* organizująca funkcja sztuki, która polega m. in. na wprowadzeniu zasady kompozycji w największy zdawało by się chaos i bezsens, który jest dziś często ekwiwalentem światopoglądu w umysłach ludzi zagubionych w labiryntach współczesności. Symbolem porządku zaprowadzonego przez bohatera-artystę w świecie własnych doznań jest ów czarodziejski krąg zabawy w finale, kontrapunkt dla pierwszej sceny oddającej poczucie obcości człowieka w zmaterializowanym, zmechanizowanym imperium samochodów, komputerów i siedmiu innych współczesnych boleści. Trud „wymierzania sprawiedliwości widzialnemu światu" bardzo dużo kosztuje. Wydaje się rzeczą wprost niewiarygodną jak wiele pieniędzy, pracy, nadziei i rozpaczy kosztuje realizacja „wielkiej złudy", którą potem przeżywamy zaledwie parę godzin w kinie. Jak wielkie musi więc być zapotrzebowanie na sztukę w tym zdawało by się oschłym i ogłupiałym świecie! Nie jest to powód do sceptycyzmu. Wręcz przeciwnie. W Polsce *Osiem i pół* miało i ma w większych miastach niespodziewanie dużą frekwencję.

I jeszcze jeden grosz wtrącony przy okazji filmu Felliniego. Ciekawe jest mianowicie i to pytanie, dlaczego najbardziej dziś sugestywną formą przemawiania sztuki do odbiorcy jest „pierwsza osoba czasu teraźniejszego liczby pojedynczej". Najlepsze utwory współczesne to bezpośrednie relacje „naocznego świadka" z tego, co się albo w nim samym dzieje, albo wokół niego, ale zawsze — z jego punktu widzenia. Widocznie odbiorca najchętniej i najłatwiej odnajduje siebie samego na prywatnym gruncie przeżyć i myśli, które we wzbogaconej formie przepływają przez świadomość bohatera filozofującego w pojedynkę, a wyposażonego we wrażliwość przerastającą otoczenie. Stąd zapewne tyle utworów, których głównymi bohaterami są sami autorzy. Podbijają oni jednak samymi

sobą publiczność wtedy tylko, gdy potrafią być szczerzy, gdy „sami sobie nie przeszkadzają" w wypowiadaniu treści, i prawd bardziej ogólnych. Tego rodzaju szczerość wymaga poza talentem również i mądrości wewnętrznej. Ironia bohatera *Osiem i pół* dostatecznie zjadliwie przetrawia draperie i zasłony sztuczności w sztuce, negliżuje aktorskie chwyty, by finałowa scena mogła rozbłysnąć na chwilę czystym blaskiem ładu i radości. Jest on osiągalny nie tylko przez wielkiego maga filmu, ale i człowieka o skromniejszej kondycji. Sukcesem Felliniego jest umiejętność swobodnego noszenia na sobie szat czarodziejskich, w sposób nie pętający mu kroków. Potrafi on zaangażować widza do współpracy w filmie, który widz właśnie ogląda. Stworzyć podobną sytuację nie jest rzeczą łatwą. I to jest również — Sztuka.

SANDAUER

W kolejnych numerach dwutygodnika „Współczesność" ukazują się odcinki cyklu krytycznego Artura Sandauera pt. *Źle o następcach*. Tytuł przesądza z góry treść polemik z młodszym pokoleniem krytyków, którzy zadebiutowali w ostatnich czasach jako autorzy książek. Autor *Śmierci Liberała* wylewa na nich garnki żółci. Ze względu na ogólną posuchę polemiczną w prasie, zgryźliwość znakomitego krytyka awansowała do rangi wydarzenia kulturalnego. Towarzysząca pierwszym odcinkom *Źle o następcach* publiczna wymiana listów na łamach tejże „Współczesności", pomiędzy Sandauerem a Ryszardem Matuszewskim, na temat historii wydania pism Brunona Schulza, a utrzymana w tonie „jedna pani drugiej pani" spotęgowała temperaturę kawiarni. Obecnie (początek maja) ukazała się już kontrpolemika („Współczesność", nr 9) pierwszego z poszkodowanych „iblotów" Ryszarda Przybylskiego, który sobie wcale nieźle, bo w oparciu o fakty, radzi z Arturem Sandauerem. Być może odezwie się również i Jan Prokop, obsmarowany w drugim odcinku cyklu, lub Artur Międzyrzecki ustrzelony za trzecim razem. Termin „Ibloci" (od IBL — Instytut Badań Literackich) zaczerpnąłem z felietonu Outsidera pisującego w „Życiu Literackim" *Listy z Warszawy*. Posługujący się tym określeniem ludzie z pewnością nie mają na myśli helotów. Być może nie wszyscy o nich słyszeli.

Jakiekolwiek jednak formy przybierze jeszcze sandauerowa afera i jakiekolwiek jeszcze będzie ona miała personalne, lub instytucjonalne podteksty, nie można twierdzić jakoby jedynym jej źródłem były bóle autorskiej wątroby. Trzeba oddać sprawiedliwość Sandauerowi, który atakuje poszczególne kierunki i szkoły nie odpowiadające jego upodobaniom i wyznawanym prawdom. Być może jego pasja jeszcze bardziej irytuje oponentów, niż taktyczno-merytoryczne założenia ataku. Z tymi ostatnimi można się nie zgadzać, lub zgadzać, można wynajdywać eru-

dykcyjne potknięcia w tekstach Sandauera, walczyć z kolei o własne zdanie i prawdę, nawet można protestować w obronie osobistej, odgryzać się i walczyć. Wszystko to nie przekracza ram normalnych, żywych polemik prasowych, od których wszyscy się odzwyczaili.

Jak do tej pory poszczególne polemiki autora *Bez taryfy ulgowej* nie wnoszą jednak ani nowych myśli, ani koncepcji, są czystą szermierką o programowym założeniu na „nie". Sandauer sam w sobie jest dostatecznie już określony, wyraźny, czytelny w swych sądach i zapatrywaniach na literaturę, by na pytanie „w imię czego" wkroczył z powrotem do walki, znaleźć szybką odpowiedź. Znajdziemy ją w zbiorach jego szkiców krytyczno-literackich wydanych w poprzednich latach. I dopiero polemika, nie z poszczególnymi zdaniami z obecnie drukowanych pamfletów, ale z całością dorobku Sandauera, z nim samym jako „zjawiskiem „krytyczno-literackim" o niebagatelnym znaczeniu w życiu umysłowym ostatnich dziesiątków lat, byłaby odpowiedzią istotną, na miarę, spraw, w imieniu których bój został rozpętany. Inaczej, mimo sprostowań i wymiany korespondencji obfitującej w inwektywy, na placu zostanie w końcu miotany pasją klerk.

Marek Skwarnicki

SOMMAIRE

Chronique

TREŚĆ ZESZYTU

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

Cena zł 12.—

